ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ – Μ.Ι.Θ.Ε.
Ε.Μ.Π. – ΤΜΗΜΑ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

Investigating, thinking and speaking in the Pyrrhonean philosophy

Άννα Τηγάνη, υποψήφια διδάκτωρ

Επιβλέπουσα καθηγήτρια**:** Κατερίνα Ιεροδιακόνου,
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Μ.Ι.Θ.Ε.

Μέλη τριμελούς επιτροπής: Στέλιος Βιρβιδάκης, Καθηγητής Μ.Ι.Θ.Ε.
Βασίλης Καρασμάνης, Καθηγητής Ε.Μ.Π.

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2010

ACKNOWLEDGEMENTS

The present thesis would never be what it is without Michael Frede's generous supervision from my very first steps as an Erasmus student in Oxford in 2000 until the summer of 2007. I am grateful to him for his teaching about what scholarship and philosophy are, for his guidance in my efforts to understand Sextus Empiricus and for being always a live inspiration for me.

The first supervisor of this thesis in Greece was Pantelis Nicolacopoulos. Thus I had the privilege of his good-humoured and patient help in the clarification of my initial very vague ideas about it.

I am grateful to Paul Kalligas, Stelios Virvidakis and Vasso Kindi for reading pages and pages from texts preliminary to the present thesis and for their encouragement and criticism. I also thank very much Myles Burnyeat for reading an earlier version of my disagreement with his interpretation of Sextus Empiricus and for being so kind as to encourage my attempt to criticize him.

Jonathan Barnes, Giorgos Karamanolis, John Cooper and Charles Brittain read parts of the present thesis and gave me valuable advice. I thank them all very much, and especially Jonathan Barnes for his crucial objections and Giorgos Karamanolis for his helpful suggestions.

I owe a great deal to all the participants and to the intriguing discussions in Vasso Kindi's seminar on Scepticism in 2005 and in Katerina Ierodiakonou's seminar on Sextus' book on the criterion of truth in 2009, and especially to Giorgos Katsikatsos for his comments on the first chapter.

Nicolas Pilavachi patiently worked to turn my English into a readable language. I owe a great debt of thanks to him for that, and for some crucial points and suggestions about the structure and the content.

I am not sure that I am able to fully realize and adequately acknowledge the extent to which I am indebted to Pantelis Bassakos who has been deeply influencing my point of view already from my undergraduate studies. But I can at least thank him for fruitful discussions on crucial points of the present thesis and for his criticism of key parts of the work in progress.

Last but not least I want to express my gratitude to Katerina Ierodiakonou for supervising my work, for teaching me and for being there for me both in academic and non-academic life.

All the invaluable help I got made the attempt to write this thesis really fascinating but at the same time heightens my responsibility for all the flaws that this work continues to have.

Athens, September 2010

CONTENTS

Introduction p. 7

Chapter I: Καθόλου λόγος and εἰδικός λόγος: the Pyrrhonean philosophical investigations in the two Sceptical discourses p. 17

1. The distinction of two kinds of discourses (λόγοι) in Sceptical philosophy p. 18

2. Sextus' works and the two Sceptical λόγοι p. 19

3. Εἰδικός λόγος p. 23
   3. 1. The subject matter of the εἰδικός λόγος p. 23
   3. 2. Ἡ καλουμένη φιλοσοφία p. 28
   3. 3. The Pyrrhonean strategy in the εἰδικός λόγος p. 32

4. Καθόλου λόγος p. 40
   4. 1. Sextus' view about philosophy - The common ground between Pyrrhonism and Dogmatism p. 41
      4. 1. 1. On the origins of Scepticism (*PH* I 12) p. 42
      4. 1. 2. On the nomenclature of Scepticism (*PH* I 7) p. 50
      4. 1. 3. What is Scepticism? (*PH* I 8) p. 55
      4. 1. 4. The modes of suspension of judgment p. 56
   4. 2. The peculiarity of the Sceptical way of philosophizing p. 70

5. Καθόλου-εἰδικός*:* the relation between the Pyrrhonean philosophical investigations in the two Sceptical discourses p.78

6. Concluding remarks p. 83

Chapter II: The Pyrrhonean ἀντίρρησις against grammar and the defence of the practical rule to speak in context p. 85

1. The Pyrrhonean ἀντίρρησις in *M* I-VI p.86
   1. 1. An ἀντίρρησις against the 'cyclical studies' p.86
   1. 2. The Pyrrhonean vs. the Epicurean ἀντίρρησις against the 'cyclical studies' p.86
      1. 3. 1. The relation between the cyclical studies and

Dogmatic philosophy - The example of grammar p. 92
1. 3. 2. The studies' philosophical utility p. 96
1. 3. 3. The legitimacy of Sextus' philosophical arguments against the studies – The example of grammar p. 98

2. The ἀντίρρησις against the grammatical system (*M* I 97-158) p. 100

3. Hellenism p. 108
3. 1. The generally accepted need of ἑλληνίζειν p. 108
3. 2. Two kinds of Hellenism p. 109
3. 2. 1. The grammarians' philosophical Hellenism – The τέχνη of analogy in the service of correct signification of reality p. 110
3. 2. 2. A non-expert Hellenism of habitual usage in the service of effective communication p. 115
3. 3. The grammarians' Hellenism is useless – Hellenism of habitual usage is useful p. 117
3. 4. Interpretative problems p. 119
3. 4. 1. A philosophical motivation vs. a practical motivation in the Pyrrhonean approach to Hellenism p. 119
3. 4. 2. Aporetic ad hominem arguments vs. pragmatic arguments p. 119
3. 4. 3. Sextus' arguments against the utility of the grammarians' Hellenism: Epicurean or Pyrrhonean in origin and character? p. 123
3. 5. The grammarians' authority in respect of Helenism p. 131
3. 6. The Pyrrhonean fight against the grammarians' authority p. 132

4. Speaking in context (*M* I 228-235) p. 139
4. 1. The reverse of the ἀπορία p. 139
4. 2. Sextus' response p. 140
4. 3. Speaking in context - A Sceptical solution free from ἀπορία p. 143
4. 4. The language of philosophy as another συνήθεια p. 149

APPENDIX 1
The strategy and the structure of the Pyrrhonean ἀντίρρησις against the studies p. 151
APPENDIX 2
The content of the general ἀντίρρησις against the studies p. 159

Chapter III: Νοεῖν ἁπλῶς: a special way of thinking and speaking

about the subject matter of the Pyrrhonean investigations in the εἰδικός λόγος p. 163

1. Νοεῖν ἁπλῶς (*PH* II 1-10) p. 164
1. 1. A version of *Meno*'s puzzle against the Sceptics p. 164
1. 2. Two senses of 'apprehending' (καταλαμβάνειν) p. 166
1. 3. The Dogmatic sense of 'apprehending' p. 168
1. 4. The Dogmatists' investigation in opposition to one another p. 169
1. 5. The Dogmatists' investigation into unclear things (τά ἄδηλα): A version of *Meno*'s puzzle against the Dogmatists p. 171
1. 6. Νοεῖν ἁπλῶς: an alternative sense of 'apprehending' p. 177
1. 7. The Sceptics' νόησις ἁπλῶς p. 178
1. 7. 1. Thinking of what is not real or does not exist (τά ἀνύπαρκτα) p. 186
1. 7. 2. The Sceptics' νόησις ἁπλῶς on the basis of *PH* I 13 p. 188
1. 8. A new answer to an old puzzle p. 200

2. The Sceptics' notions and preconceptions in their investigations against the Dogmatists (*M* VIII 316-340). p. 202

3. Comparative evaluation of the solution of νοεῖν ἁπλῶς (in *PH* II 1-10) and the solution of preconceptions without apprehension (in *M* VIII 316-340) p. 212

4. Concluding remarks p. 213

Chapter IV: Speaking κυρίως and κατ' ἀκρίβειαν vs. speaking καταχρηστικῶς and ἀφελῶς in the εἰδικός λόγος p. 215

1. The weakness of ordinary statements vs. the authority of the most exact philosophers. p. 216

2. Κατάχρησις in ordinary life vs. ἀκρίβεια in philosophical language p. 222

3. The Dogmatists' requirements for exact conceptions in contrast to speaking ἀφελῶς, i.e. ordinarily, in the absence of these requirements. p. 239
3. 1. The argument of displacement p. 239
3. 2. The distinction κατὰ πλάτος - κατ' ἀκρίβειαν as an answer to Diodorus Cronus' argument against motion. p. 251

4. Concluding remarks p. 268

Bibliography p. 275

Introduction

Ancient Scepticism, Academic or Pyrrhonean, played an important role in the history of ancient philosophy and science from the 3rd century BC onwards for more than five centuries. Even after its decline as a philosophical movement, it had considerable influence on the development of medieval and modern philosophy.

The Pyrrhonean movement was founded by Aenesidemus in the 1st century BC, and came more or less to an end with Sextus Empiricus, late in the 2nd century AD. There is a general awareness that Pyrrhonism from Aenesidemus down to Sextus may well have undergone some evolution. Nevertheless, when we speak about Pyrrhonean scepticism we refer primarily to the kind of philosophy that Sextus Empiricus represents. Due to the fortunate survival of three of his works the discussion has been mainly concentrated on them.

During the last half-century, and in particular in the last decades, scholarship on ancient Scepticism has progressed to a significant degree. Thus there are a few crucial things about it that have been clarified. For example, it is now clear that, unlike the modern conception of Scepticism, ancient Scepticism was not restricted to epistemology and did not consist in a denial of the possibility of knowledge.[1] At the same time, it is now generally accepted, contrary to what was the common view just four decades ago, that (as J. Annas and J. Barnes expressed it in the very first lines of their introduction to their 1994 translation of Sextus' *Pyrrhonean Outlines*): 'Scepticism is one of the high points of Greek philosophy, and Sextus Empiricus is one of the most important ancient philosophers'.[2]

The study of Pyrrhonean Scepticism has provoked vivid controversies among some of the most distinguished scholars of our time, controversies that have pointed to the philosophical depth of this kind of ancient Scepticism and the interest it holds both for historians of ancient philosophy and for contemporary philosophers.

---

[1] This is the first point raised about ancient Scepticism in R. Bett's introduction to *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism,* Cambridge 2010, pp. 1-2.
[2] J. Annas and J. Barnes, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism,* Cambridge 1994, p. ix.

More specifically, the controversy between M. Frede, M. Burnyeat and J. Barnes[3] raised the crucial question of the scope of the Pyrrhonean attack, and the further related question whether the Pyrrhoneans can have any sort of beliefs, as for example ordinary beliefs, which remain intact from their Scepticism. This same controversy also attracted the interest of contemporary philosophers in Pyrrhonism. For instance, R. Fogelin, following Frede's interpretation, has seen in Pyrrhonism an effort to criticize the philosophical enterprise and stick to ordinary practices and beliefs. Thus he found in Pyrrhonism an ancient ancestor of L. Wittgenstein[4], one with such a philosophical depth as to make him identify himself as a neo-Pyrrhonist.[5] Others were inspired to adopt a more hostile attitude, viewing the Pyrrhonist not as a hero of philosophical thought, able to 'win' even today's philosophical debates[6], but rather as an 'artful dodger' who does not deserve to be taken seriously.[7]

In addition to posing the problem of the scope of Pyrrhonean scepticism, which

---

[3] See M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis and Cambridge 1997.

[4] Apart from the philosophical affinity between Wittgenstein and the Pyrrhoneans (see also on this matter Στ. Βιρβιδάκης, "Τα είδη της συγκατάθεσης του Wittgenstein και η κριτική των φιλοσοφικών πεποιθήσεων", in *ΝΕΥΣΙΣ* 17, 2008, pp. 150-169), even the whole linguistic turn in Wittgenstein's thinking and in twentieth century analytic philosophy has been attributed on some historical grounds to a neo-Pyrrhonean view of language (See H. Sluga, 'Wittgenstein and Pyrrhonism', in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 99-117).

[5] See R. Fogelin, *Pyrrhonean Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford 1994, and 'The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!' in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 161-173, where he writes (pp. 163-4): 'When I speak of neo-Pyrrhonism, I have in mind classical Pyrrhonism, urbanely understood [i.e. understood according to Frede's interpretation, in the catchphrase of Barnes; see J. Barnes, 'The Beliefs of a Pyrrhonist', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Oxford 1997, p. 61 and passim], updated, where necessary, to make it applicable to contemporary philosophical debates'. For a critical discussion of Fogelin's view, cf. B. Stroud, 'Contemporary Pyrrhonism', in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 174-187.

[6] Attempts have been made to update Pyrrhonism and to employ it in current philosophical discussion. Thus Fogelin writes: 'What would happen if a traditional Pyrrhonist were allowed to participate in a three-way discussion with foundationalists and coherentists? My conclusion was that the Pyrrhonist would win'; see his 'The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!' in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 161-162.

[7] For example, D. Glidden writes: 'I wish to suggest ...that the Pyrrhonist is not serious about his Pyrrhonism…' ('Sceptic Semiotics', *Phronesis* 28, 1983, p. 215). And he concludes: 'And just because this artful dodger [the Pyrrhonist] refuses to confess what he "really believes" (so we might knock him down, in turn), we should not deny Sextus his right to speak at all, but we are free to decide whether to take him seriously. Sextus, like Derrida, certainly does not take his own writing seriously…' (ibid., p. 243).

became central to the discussion of Pyrrhonism, the Frede-Burnyeat-Barnes controversy posed as well the model of the method to be followed in scholarship on Pyrrhonean Scepticism. The close reading and subtle analysis of the relevant texts, being the indispensable basis for the reconstruction of the philosophical problems and of the Pyrrhonist's underlying stance, could be trusted to lead at least to a solid ground for fruitful discussion. But neither the original controversy nor the following discussion came to any scholarly consensus on the problem of the scope of Pyrrhonean Scepticism, nor indeed to any generally accepted interpretation of Pyrrhonism.[8]

In the present thesis I do not directly address the problem of the scope of Pyrrhonean Scepticism. My ambition is to adhere as much as I am able to the methodological model set by the controversy mentioned above, and to make a fresh start by initially posing a different question. The question I start from is: 'How did the Pyrrhoneans understand philosophizing?', and further 'How did they carry on their philosophical investigations?'.

Sextus presents Pyrrhonism as the only philosophy that keeps on investigating[9]. He considers almost the whole of philosophical tradition in the sequence out of which Pyrrhonism itself historically arose as having become Dogmatic, and claims to represent a different and genuine way of investigating philosophically. But it is far from clear to us what kind of philosophical investigation this is. The difficulty is apparent in the way outstanding scholars, contrary to what Sextus declares, understand Pyrrhonism as actually abandoning philosophical inquiries, or as not being in a position to prosecute them.[10] It seems to be particularly difficult to form a clear

---

[8] Such are the difficulties that the scholarship on Pyrrhonism has faced, that they have led to the view that 'a comprehensive interpretation of Scepticism—an interpretation that makes the way of life and the kind of philosophy described in the *Outlines of Pyrrhonism* fully coherent—is not possible', the fault lying either with Sextus' texts or with Pyrrhonism itself. C. Perin formulates this view explicitly in the introduction to his *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford 2010, pp. 5-6).

[9] Already in the first paragraphs of *Pyrrhonean Outlines*. See on the matter the first chapter of the present thesis.

[10] G. Striker has maintained: 'Contrary to Sextus' initial claim that the Sceptic goes on investigating, philosophical investigations seem to be precisely what the Sceptic's way of life is designed to avoid'('Scepticism as a Kind of Philoosphy', *Archiv für Geschichte der*

view on this matter because what *we* understand as philosophy relies heavily on the prominent authorities of the ancient philosophical tradition. It is precisely these philosophers that Sextus presents as Dogmatic and for this reason as inferior investigators and philosophers in comparison with Pyrrhonean Sceptics. Thus my concern in approaching the question of Pyrrhonean philosophizing was to keep in mind that what it is to philosophize, what it is to investigate philosophically, what a philosophical problem is, may differ considerably for the Pyrrhonean Sceptic from our preconceptions about what all these *should properly* be.

In the first chapter of the present thesis I start from Sextus' distinction between two kinds of Sceptical discourse, the καθόλου λόγος and the εἰδικός λόγος. Analyzing the subject matter of each, I clarify the Sceptical conception of philosophical investigations in general and of Pyrrhonean in contrast to Dogmatic investigations in particular.

Sextus presents Scepticism as a developed ability to philosophize, with the appropriate persistence in the original, common way of philosophizing that at some point turned into the Sceptics' 'ephectic' way of opposing φαινόμενα and νοούμενα in all sorts of ways. The Sceptics begin to philosophize in reaction to the anomaly in things, and then through the original activity of investigating philosophically -an activity that until some point they share with the other philosophers- they develop to the full a certain ability for it, a δύναμις. This ability does not require either the development of Dogmatic philosophy as its target or any prior Sceptical theory as a precondition; it is developed as a certain know-how on the basis of the original common philosophical activity of investigating. The exercise of this δύναμις, through the modes of suspension of judgment, constitutes the main subject matter of the καθόλου λόγος.

Thus it becomes clear that it is wrong to take the attack against the parts of Dogmatic philosophy, which is the subject matter of the εἰδικός λόγος, as the general and the

---

Philosophie 83, 2001, p. 121). And J. Barnes remarks on the same matter: 'Whatever Sextus may say, the Pyrrhonists did not –in any normal sense- prosecute philosophical and scientific researches' (*The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990, p. 11).

only type of Pyrrhonean philosophical investigation. Pyrrhonism, as Sextus presents it in the καθόλου λόγος, is an original and genuine philosophy and not just an activity parasitic to philosophy which lives on the development of Dogmatism. On the contrary, Sextus implies that the concepts, the theses and theories developed by the Dogmatists and divided into the parts of 'the so-called philosophy' may not even properly bear the name of philosophy. Therefore the methodical and radical attack on the Dogmatically established and developed parts of 'philosophy', as we find it in the εἰδικός λόγος, should not be taken as an attack on philosophy. It is indicative not of any hidden Pyrrhonean anti-philosophical stance, but just of the declared Pyrrhonean persistence in philosophical investigations and in the fight against dogmatism.

Lastly, I attempt to show that the two adjectives καθόλου - εἰδικός imply that the connection between the account of the general Sceptical ability, which amounts to the καθόλου λόγος, and of the account of the Pyrrhonean attack on the parts of Dogmatic philosophy, which amounts to the εἰδικός λόγος, is analogous to the connection between, say, an account of the general ability to drive and an account of the ability to drive in formula races.

As the two Sceptical discourses and their subject were clarified, it also became clear to me that the Academics' strategy of working in dialectical fashion with their opponents' terms and premises is not enough for the Pyrrhonean, either for the formation of the two Sceptical discourses or for the pursuit of Sceptical investigations in general. The Pyrrhonean needs to be able to investigate philosophically, not only *ad hominem* against the Dogmatists, but also in *propria persona*; and he needs to be able to speak about his Scepticism in *propria persona*. In order to do these things he needs to reject the Dogmatists' authority to determine what it means to investigate in the field of philosophy, and even more basically, what it means to think and speak in this field.

In the second chapter I focus on Sextus' book *Against the Grammarians*. There Sextus presents and defends the common practice according to which we adapt our vocabulary and our speech to whomever we are addressing in each case, and he proposes the adoption in each context, ordinary or philosophical, of the form of

language that suits the particular context. He refers specifically to philosophical language as another usage (συνήθεια) which, just as with ordinary language, we may use simply in order to communicate effectively in certain contexts, without any further commitments as to its ontological correctness. Thus we can find there the general practical rule that Sextus himself follows in the formation of the two Sceptical discourses.

One of my main interests in this chapter is to detect how Sextus gains the warrant to propose and to defend such a practical rule. In order to do so he needs to resist successfully the grammarians' claimed authority. The grammarians, based on philosophical grounds and on their supposed knowledge of the nature of language -as their grammatical system represents it-, discard the common practice that Sextus defends, and propose their art of analogy and their teaching on Hellenism as the sole basis that ensures correctness of speech.

The interpretation of the relevant passages necessarily involves topics such as 'the Pyrrhonean approach to the cyclical studies', 'the relation between the cyclical studies and philosophy', and 'the development of ancient grammar'. As these are all difficult and highly controversial subjects, I discuss some of their aspects in detail, both in the main chapter and in the appendices, in order to be able to step on safe ground in my interpretation.

Now when we come to the context of Dogmatic philosophy, adherence to the practical rule according to which, as in other contexts, the Pyrrhonean adapts in a conventional way his vocabulary and his speech to whomever he is addressing, leaving aside how things are in their real nature, comes up against a serious difficulty. The difficulty stems from the fact that in this context the commitment to some grasp of reality does not come only *after* the accomplishment of the investigation that aims at such a grasp; it is already there when this investigation gets started. For the Dogmatic philosophers, the use of certain notions, technical or non-technical, commits those who use them at any stage of their investigation, and even if one should suspend judgment about the results of this investigation, to some grasp of reality. Insofar as, in the context of Dogmatic philosophy, this assumption is taken for granted, no possibility is left open

for the Sceptics to engage the Dogmatists on their ground without contradicting their own scepticism.

This is the background of the ancient criticism according to which the Pyrrhonean cannot investigate, cannot think and speak at all about the Dogmatists' positive theses. Sextus' answer to this criticism is the subject of the third chapter of the present thesis. I focus first on *PH* I 1-10, where Sextus discusses this criticism in something like a preface to the εἰδικός λόγος. Sextus in his answer commits the Dogmatists to a kind of 'apprehension' that he calls νοεῖν ἁπλῶς, which amounts to a way of thinking and speaking that does not carry any commitments to the existence or the reality of what someone is thinking and talking about. He presents the Dogmatists with a version of *Meno*'s puzzle and he commits them to accept that their only way out of this puzzle is to accept νοεῖν ἁπλῶς as the starting point of their investigation into unclear matters. Once he has shown the necessity of νοεῖν ἁπλῶς for the Dogmatists, Sextus goes on to describe in the given Dogmatic terminology how the Sceptics, when they come to investigate into what the Dogmatists say, i.e. in the εἰδικός λόγος, are able to 'simply think' (νοεῖν ἁπλῶς) of their subject, without contradicting their Scepticism. Sextus' answer to the criticism that the Pyrrhoneans cannot investigate into, or even think and speak about, the Dogmatists' theses sheds some new light on one kind of views or beliefs that the Pyrrhonean, according to Sextus, is able to have without contradicting his scepticism, i.e. the views necessary to the Pyrrhonean's attack on Dogmatic philosophy. Thus in this chapter I touch upon some of the questions and interpretative problems which are central to the Frede-Burnyeat-Barnes controversy.

If what constitutes a certain context of discourse are the things taken for granted in the formation and understanding of this discourse, then with the notion of νοεῖν ἁπλῶς, which rejects the Dogmatists' implicit 'unquestioned, unquestioning assumption of realism', as Burnyeat has called it[11], according to which thinking and speaking in general is a process that always carries a commitment to the reality or the existence of what you are thinking and talking about, Sextus succeeds in introducing a critical alteration to the context of Dogmatic philosophizing. This alteration permits the

[11] M. Burnyeat, 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed', *Phil. Review* 91, 1982, p. 33.

Sceptics to participate in the Dogmatists' investigation and to follow the Dogmatists' way of speaking and thinking without any dogmatic commitments.

Then I turn to *M* VIII 316-340, where Sextus deals with basically the same criticism by -this time- denying the grasp on reality that preconceptions were supposed to entail. Sextus' answer here is similar, but in some crucial aspects inferior to that of *PH* II. The comparison between Sextus' two attempts to answer the criticism makes even more clear that the answer of *PH* II amounts to a purely formal solution to a strong version of *Meno*'s puzzle, a solution that does not involve either Dogmatic assumptions or the development of the Sceptical ἀντίῤῥησις and its results. Thus we get a new solution to *Meno*'s puzzle, Dogmatism- and Scepticism-free, and for that reason elegant and philosophically attractive.

The Dogmatists' implicit assumptions about language, being the starting point of their investigation into the unclear, guided the Dogmatists to a project of research into unclear matters which aimed at discovering definitions, starting from questions like 'what is a human being?' or 'what is god?'. The Sceptics, precisely because they do not share with them their dogmatic assumptions about language, are not committed to accepting the Dogmatists' project as the sole possible or legitimate project of philosophical research, and thus they only follow them into it *ad hominem*. For the same reason the Sceptics are not committed to the Dogmatists' understanding and evaluation of ordinary language and ordinary conceptions. They are not committed to the view that ordinary language and concepts represent a vague grasp of reality requiring the Dogmatists' technical clarification, which were supposed to lead to the superior exact language and conceptions that reveal things in their real nature. This is the subject I explore in the fourth and final chapter.

In this chapter I focus first on Sextus' discussion of Democritus' definition of 'human being' and then on his discussion of the Stoic logical rule governing the conjunction (συμπεπλεγμένον). These cases give us the opportunity to see how Sextus appeals to the Dogmatists' ideal of exact conceptions and exact language, an ideal that dictates on the one hand the Dogmatists' claim of authority in answering philosophical questions, and on the other their ascription of weakness to ordinary statements on the same matters. The relevant texts give us no evidence for Sextus' commitment in

propria persona to such an ideal and to the corresponding understanding and evaluation of ordinary language. The fact that Sextus appeals to such an ideal only *ad hominem* becomes clearer in the third part of this chapter where I focus on parts of Sextus' discussion of 'place'. There Sextus describes in *propria persona* the requirements governing the Dogmatists' investigation into the conceptions of things - here the conception of 'place'- in contrast to a way of speaking about place pertinent to ordinary life, which is formed in the absence of these requirements. Thus he distinguishes descriptively between the two contexts, that of the Dogmatic philosophers' discussion and that of the things said in ordinary life, without any commitment to the Dogmatists' relevant views and evaluations of philosophical and ordinary language.

At this point I bring into the discussion Burnyeat' s interpretation of the relevant passages and thus I again touch upon a crucial interpretative problem raised in the Frede-Burnyeat-Barnes controversy. I argue that in Burnyeat's approach there are crucial points of misinterpretation of the texts. The background of this misinterpretation is that Burnyeat is taking the implicit assumptions about language, which lead the Dogmatists to their dogmatic way of philosophizing and to their dogmatic understanding and evaluation of ordinary language and concepts, to be 'part of the normal working of the language'[12]. Thus he makes the wrong assumption that the Pyrrhoneans are committed to the same views, and comes to the wrong conclusion that whatever the Pyrrhoneans may say, for example about 'place', after their radical attack in the εἰδικός λόγος on the conception of 'place', will either turn out to be nonsense or will reflect a special detachment from the normal commitments of language, a lack of seriousness as to the truth or falsity of their assertions.

Through the third and the fourth chapter it becomes clear that for the Pyrrhonean Sceptics the real fight with the Dogmatists is not over the particular theses and arguments that Sextus places in opposition to one another. After all, most of these arguments were actually developed or could have been developed by the Dogmatists themselves; the real fight is to oppose the established conventions about, and the Dogmatists' authority to determine, what philosophy and philosophical inquiry

[12] M. Burnyeat, 'The Sceptic in His Place and Time', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997, p.14.

properly are. The Sceptics oppose the Dogmatists's claim that their way of philosophizing is the only justified one. They also oppose their claim that we are all in need of their way of philosophizing in order to turn the vague language with which we refer to reality into the Dogmatists' conceptions and language, which are supposed to give an accurate grasp of reality. For the Sceptics it is far from given that the Dogmatists can attain such a grasp and that therein lies also the answer to the philosophical concern about living a good life. They show that the Dogmatists' road is barren, and that at the very beginning of the Dogmatists' endeavour, as also deep in the foundations of their supposed positive philosophical knowledge, lie unjustified Dogmatic assumptions.

CHAPTER I

Καθόλου λόγος and εἰδικός λόγος:

the Pyrrhonean philosophical investigations

in the two Sceptical discourses

1. The distinction of two kinds of discourses (λόγοι) in Sceptical philosophy.

Sextus in the first book of his *Outlines of Pyrrhonism* (*PH*) gives his account of the Sceptical philosophy by following, at least up to a certain point, a model of presentation that authors belonging to other philosophical schools may well have followed in their introductions to philosophy. Thus, we have a chapter on the definition of the school, a chapter on its origins or principles, a chapter on its aim, a chapter on its criterion; all standard topics in expositions of philosophical doctrines in Sextus' era. M. Frede, in his discussion of Sextus' chapter on the origins of Scepticism, has drawn attention to certain similarities between Sextus' text and Ps.-Galen's *De historia philosophica,* which may be attributed to the fact that both Ps.-Galen and Sextus rely or model their accounts on similar introductions to philosophy.[13] Such introductions must have also included an introductory chapter on the parts of philosophy. Ps.-Galen has such a chapter (6.1-6.14) under the title 'Πόσα μέρη τῆς φιλοσοφίας', after his chapter on the definitions that different schools and philosophers had given for their philosophies. It would be reasonable to expect that Sextus would have a corresponding chapter. But in Sextus' account of the Sceptical philosophy we do not find anything of that sort. Sextus does not devote any chapter to the parts of philosophy in his account of the Sceptical philosophy in the first book of his *Outlines,* nor does he even present any Sceptical views on the matter when he later comes to present the Dogmatic views and the Dogmatic controversy over the parts of philosophy.[14]

In *PH* Sextus does not present Scepticism according to the common division of philosophy into parts; he presents it by following a distinction of two kinds of accounts (λόγοι) in Sceptical philosophy. In the second chapter of *PH*, he distinguishes between a καθόλου λόγος and an εἰδικός λόγος.

> *PH* I 5: Τῆς σκεπτικῆς οὖν φιλοσοφίας ὁ μὲν λέγεται καθόλου λόγος ὁ δὲ εἰδικός, καὶ καθόλου μὲν ἐν ᾧ τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως

[13] M. Frede, 'Sextus Empiricus on the Origins of Philosophy', unpublished in English, translated as "Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας", in M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, pp. 131-158.
[14] cf. *PH* II 13 and *M* VII 2-27.

> ἐκτιθέμεθα, λέγοντες τίς ἔννοια αὐτῆς καὶ τίνες ἀρχαὶ καὶ τίνες λόγοι, τί τε κριτήριον καὶ τί τέλος, καὶ τίνες οἱ τρόποι τῆς ἐποχῆς, καὶ πῶς παραλαμβάνομεν τὰς σκεπτικὰς ἀποφάσεις, καὶ τὴν διάκρισιν τῆς σκέψεως ἀπὸ τῶν παρακειμένων αὐτῇ φιλοσοφιῶν.
>
> The Sceptical philosophy contains both a general and a specific account. In the general account we set out the distinctive character of Scepticism, saying what the concept of it is, what its origins are and what its arguments, what its standard and what its aim, what are the modes of suspension of judgment, how we understand the Sceptical assertions, and what distinguishes Scepticism from neighbouring philosophies.[15]

Sextus, in *PH*, divides his presentation accordingly. The first book represents the καθόλου λόγος, as is clear from the fact that, in describing the subject matter of the καθόλου λόγος, he virtually rehearses the titles of the chapters[16] found in this book, and as is also clear from the introductory and concluding phrases respectively, announcing what he intends to do in it (§6: περὶ τοῦ καθόλου δὴ πρῶτον διαλάβωμεν λόγου), and declaring it accomplished (§241: ἐν τούτοις ἀπαρτίζομεν τόν τε καθόλου τῆς σκέψεως λόγον καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὑποτυπώσεων σύνταγμα). The two following books, organized in three parts that correspond to the three parts into which the Dogmatists divide philosophy, represent the εἰδικός λόγος.

The distinction between καθόλου λόγος and εἰδικός λόγος is introduced in *PH* as a distinction between two λόγοι generally in Sceptical philosophy, and not just as a distinction that concerns the way this specific work of Sextus is organized. Therefore, it is reasonable to pose the question whether we should take the other works of Sextus also as belonging to these λόγοι, and to which one in particular each one or each part of them belongs.

2. Sextus' works and the two Sceptical λόγοι.

[15] Given that for each text there are just a few translations (cf. Bibliography at the end of the thesis), in cases where there is no crucial disagreement between the translators I do not identify which one I mostly rely on -although in the case of *Pyrrhonean Outlines* I mostly rely on Annas/Barnes. When there is a crucial disagreement or when I propose a different translation I present the matter and cite the different translations.

[16] Even if these chapter titles are in fact later additions, we can say that Sextus' description does exactly correspond to the subject matters of these chapters.

Adversus Mathematicos (*M*) consists of two components: (a) a separate work, which amounts to *M* I-VI and (b) what once formed the second section of another work with the probable title of *Σκεπτικά Ὑπομνήματα* and which amounts to *M* VII-XI (or to what is sometimes called *Adversus Dogmaticos* I-V). *PH* and Sextus' work that had as its second section *M* VII-XI are two works that are closely related. Whichever view we may take about the order in which Sextus wrote them[17], it is commonly accepted that they were organized roughly in the same way and covered more or less the same subjects; even though the latter was composed to considerably greater length. This is something that becomes evident already in the introductory passage of *M* VII, where Sextus says the following:

> *M* VII 1: Ὁ μὲν καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ μετὰ τῆς προσηκούσης ἐξεργασίας ὑποδέδεικται, τὰ μὲν προηγουμένως τὰ δὲ καὶ κατὰ διορισμὸν τῶν παρακειμένων φιλοσοφιῶν ἐκτυπωθείς· ἀπολείπεται δὲ ἑξῆς καὶ τὴν ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος αὐτοῦ χρῆσιν διδάσκειν εἰς τὸ μήτε ἰδίᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτομένους μήτε τοῖς δογματικοῖς ἀνταίροντας ῥᾳδίως προπίπτειν. ἀλλ' ἐπεὶ ποικίλον τι χρῆμα φιλοσοφία, δεήσει πρὸς τὸ κατὰ τάξιν καὶ ὁδῷ ζητεῖν ἕκαστον ὀλίγα περὶ τῶν ταύτης μερῶν διαλαβεῖν.
>
> The general character of the Sceptical ability has been shown with the appropriate treatment, figured in relief in part directly and in part by delimiting the philosophies close to it. What is left is to explain, next, its use in the particulars, so that we avoid rashly getting ahead of ourselves either when we inquire about things on our own or when we stand up against the Dogmatists. Since however philosophy is an intricate sort of thing, for the sake of an orderly and methodical inquiry, a brief treatment of its parts will be necessary.

Sextus here refers to the books that originally preceded *M* VII, which are now lost, as a section of this work that has at this point come to an end, and he presents what is to follow as a second distinct section. What differentiate the two sections are their distinct subjects. The general (καθόλου) character of the Sceptical ability is the subject of the section of the work that has come to its end and is now lost. The subject of the καθόλου λόγος in *PH,* and therefore of *PH* I, is defined in terms similar to the

[17] The traditional view, maintained by Janacek, that the order is: *PH*, *M* VII-XI, *M* I-VI has recently been casted to doubt mainly by Bett, who proposes that *PH* is later than *M* VII-XI and than *M* I-VI (cf. *Sextus Empiricus, Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, Translation, Commentary, and Introduction by R. Bett, Cambridge 1997, pp. xi, xxiv-xxviii and 274-276).

ones here as 'the character of Scepticism', when Scepticism in *PH* I is also defined as an 'ability' (in the definition of Scepticism in *PH* I 8-10). But in *PH* I what is καθόλου is not the character of Scepticism, but the λόγος in which he gives the account of it. According to Sextus' remarks in *M* VII 1, his treatment in the now lost section was organized in two parts, one in which he spoke directly about the Sceptical ability, and one in which he drew the boundaries between Scepticism and the neighbouring philosophies. In *PH* I Sextus also distinguishes between such two major parts: a part in which he presents Scepticism, and a part in which he contrasts Scepticism with the philosophies that seem to stand near to it. This is made clear in his remarks in §209, with which he marks his transition from the first part of *PH* I to the second[18]:

> *PH* I 209: ἐπεὶ δὲ τὴν ἔννοιαν καὶ τὰ μέρη καὶ τὸ κριτήριον καὶ τὸ τέλος, ἔτι δὲ τοὺς τρόπους τῆς ἐποχῆς ἐφοδεύσαντες, καὶ περὶ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν εἰπόντες, τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως ἐμπεφανίκαμεν, ἀκόλουθον ἡγούμεθα εἶναι καὶ τῶν παρακειμένων αὐτῇ φιλοσοφιῶν τὴν πρὸς αὐτὴν διάκρισιν συντόμως ἐπελθεῖν, ἵνα σαφέστερον τὴν ἐφεκτικὴν ἀγωγὴν κατανοήσωμεν.
>
> We have now examined the concept of scepticism, its parts, its standards, its aim, and also the modes of suspension of judgment, and we have spoken about the sceptical phrases. Thus we have exhibited the distinctive character of Scepticism. It is thus apposite, we think, to consider briefly the distinction between it and its neighbouring philosophies, in order that we may understand more clearly the suspensive persuation.

Thus we can safely assume that the subject matter of the lost section of *M* must have been the same as what is presented in *PH* as the subject of the καθόλου λόγος. We

[18] The discussion about which of the two works is earlier in composition and which later makes use of arguments that are based on some kind of evaluative comparison between the two works. Although I am not sure that such arguments can be decisive either way about this question, and although the point is not relevant to what I discuss here, I am tempted to say that the formulation in *PH* I is more precise and 'safe' from a philosophical point of view. In *M* VII both 'what is said directly about scepticism' and 'what delimits the philosophies close to Scepticism' are presented as figuring in relief the general character of the Sceptical ability; the same as in painting, where a painted object is what it is only against a certain background, the contrast with which makes the object what it is. In *PH* I 209, as Sextus says, it is only after he has exhibited the character of Scepticism that he goes on to consider the distinction between it and its neighbouring philosophies. The latter is something that just helps us to understand Scepticism more clearly; but it does not seem to be the background required for the determination of the character of Scepticism. Thus, the formulation in *PH* allows Scepticism to be what it is independently of the existence of any other philosophical schools around it.

can further safely assume that the treatment of this subject was organized along lines more or less similar to those of *PH* I.

According to the introductory passage of *M* VII, the use of the Sceptical ability 'in the particulars' (ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος) is the subject of what follows, namely of the surviving second section of this work, which amounts to *M* VII-XI. The formulation 'ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος' does not refer clearly and exclusively to what we usually call the parts of philosophy, as does the formulation 'πρὸς ἕκαστον μέρος τῆς καλουμένης φιλοσοφίας' that we have in the presentation of the εἰδικός λόγος in *PH* I 6. Nevertheless, Sextus must be referring to the μέρη of philosophy, which become his subject two lines later, although it is not definite that he is referring exclusively to them; for example he could be referring to the use of the Sceptical ability also in other specific fields related to philosophy, as for example the cyclical studies (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα)[19]. In any case *PH* II-III and *M* VII-XI both start with references to the discussion about what we usually call parts of philosophy and they are organized according to, and deal with, the three parts of philosophy: logic, physics and ethics. Thus, notwithstanding that in the introductory passage of *M* VII the division of the two main sections of the work is not expressed in terms of two λόγοι, as it is in *PH* (since the said division in *M* VII is in fact expressed in terms of the two different subject matters that correspond to each of these λόγοι), we can take the lost part of *M* which corresponded in subject matter to the first book of *PH* as καθόλου λόγος, and *M* VII-XI which corresponds in subject matter to *PH* II-III as εἰδικός λόγος.

M I-VI is a separate work with a distinct subject matter. Sextus argues there against the cyclical studies. The distinction between καθόλου λόγος and εἰδικός λόγος is not mentioned at all in this work. The connection between the cyclical studies and the parts of philosophy is a complicated matter, as also is the role of this work in Sceptical philosophy and its possible relation to the εἰδικός λόγος. I will touch upon

[19] Bury and Blank use the term "cyclical" to translate Sextus' term "ἐγκύκλια" in *M* I 7. Sextus refers with this term to the *technai* of grammar, rhetoric, geometry, arithmetic, astrology and music that formed (together with philosophy or dialectic) the canon of the liberal arts.

some of these problems in the second chapter, but for the time being, and in the following discussion of the two Sceptical λόγοι, I will leave this work aside.

3. Εἰδικός λόγος.

3. 1. The subject matter of the εἰδικός λόγος.

First I will attempt to clarify what the εἰδικός λόγος is. According to the introductory passage of *M* VII, Sextus is about to move on to the second section of his work, the section which we have taken as constituting εἰδικός λόγος. He promises to present there what he left out of his account, namely the use of the Sceptical ability ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος (ἀπολείπεται δὲ ἑξῆς καὶ τὴν ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος αὐτοῦ χρῆσιν διδάσκειν). Sextus goes on to state the purpose of doing that. He writes:

> *M* VII 1: εἰς τὸ μήτε ἰδίᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτομένους μήτε τοῖς δογματικοῖς ἀνταίροντας ῥᾳδίως προπίπτειν.
>
> so that we avoid rashly getting ahead of ourselves either when we inquire about things on our own or when we stand up against the Dogmatists.

Here Sextus refers clearly to two distinct things that the Sceptics do: they investigate into things on their own (ἰδίᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτομένους), and they stand up against the Dogmatists (τοῖς δογματικοῖς ἀνταίροντας). But there are things that are not clear. First, what could it mean for the Sceptics to investigate into things on their own? Second, which is the right way to understand what Sextus is saying here? Should we understand Sextus as saying that in the use of the Sceptical ability ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος we can discern two different things: that the Sceptics investigate on their own ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος, and they stand up against the Dogmatists ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος? Or is he saying that the account he has already given of the general character of the Sceptical ability helps the Sceptics when they investigate into things on their own, and now, as a complement to this, he will give an account of the use of the Sceptical ability ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος, in order to help the Sceptics when they contradict the Dogmatists? A further difficulty is that it is not clear if the phrase 'ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος' captures generally the philosophical problems that can be taken as falling under the different parts of philosophy or the

Dogmatic doctrines that fall under the same parts. For example, are we to say that in regard to questions about god, the Sceptics can both investigate these on their own, and argue against what the Dogmatists assert about god? And are we to say that both these belong to the use of the Sceptical ability ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος, i.e., in our example, to the use of the Sceptical ability in physics, in the context of which Sextus discusses god? Is there any place, reserved by the Sceptics, in their discussion of the parts of philosophy, for investigating into things on their own? Or is the Sceptical ability ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος to be used only against the Dogmatists?

The paragraph that we have been discussing is ambiguous, perhaps as a result of parts of its context, namely the preceding books, having been lost. This paragraph does not make clear what Sextus is going to do in the following books that we have taken as constituting the εἰδικός λόγος. A question also arises about the καθόλου λόγος in the case where we take such autonomous Sceptical investigations into things to belong not to the εἰδικός λόγος, but to the subject matter of the καθόλου λόγος. In this case we need to read the first book of the *Outlines*, which is what we have left of the καθόλου λόγος, having in mind the question whether and where Sextus presents such autonomous Sceptical investigations. But for the time being we are going to pursue further the questions about the εἰδικός λόγος, focusing first on *PH* I 6.

The subject of the εἰδικός λόγος, as Sextus specifies it in *PH* I 6, is to 'argue against each of the parts of what they call philosophy' (πρὸς ἕκαστον μέρος τῆς καλουμένης φιλοσοφίας ἀντιλέγομεν). According to Annas/Barnes' translation, which I quoted above, the target of ἀντιλέγομεν *is* each part of what the Dogmatists call philosophy, i.e. the Sceptics *argue against* each of these parts. Thus we could say that Sextus' target e.g. in his treatises *Πρὸς Φυσικούς* is Physics as a part of Dogmatic philosophy. But the grammar of πρὸς allows us to translate as Bury does: 'we state our objections *regarding* the several divisions of so-called philosophy'. In this case ἀντιλέγομεν, referring to a practice of producing arguments for and against, can be taken merely as concerning the different parts of philosophy, as we can say e.g. that arguments for and against motion *concern* the part of physics. In the latter case Sextus would be just informing us about the way in which, he places, e.g. in his treatises, the different arguments under categories which correspond to the parts

of philosophy. According to this interpretation, the Sceptical investigations that fall under these parts need not be restricted to those against the Dogmatists, but they could also include the autonomous Sceptical investigations to which Sextus refers in the introductory passage of *M* VII that we discussed above.

But it seems to me that we have enough evidence to take the first construal as the right one. In *PH* the phrase 'τὴν ζήτησιν τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς μετήλθομεν', with which Sextus turns to the εἰδικός λόγος at the beginning of *PH* II, describes what he intends to do in the rest of that work as an investigation that concerns, or argues against, the Dogmatists, leaving no room for any kind of autonomous Sceptical investigation that could be described as falling under the three parts of philosophy. According to Sextus' remarks in the first paragraph of *PH* II, it is *because* he has now reached the investigation against the Dogmatists that he is going to inspect the parts of philosophy. The parts of philosophy become a question only because they are a question for the Dogmatists, and because the investigation that follows is an investigation against them and against the beliefs held by them.

Sextus goes on to discuss in an introductory way the objection that 'the Sceptic can neither investigate nor think at all on what the Dogmatists take positive theses', which is presented as an objection concerning the very possibility of an investigation directed against the Dogmatists and as a presupposition of what follows.

> *PH* II 1: Ἐπεὶ δὲ τὴν ζήτησιν τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς μετήλθομεν, ἕκαστον τῶν μερῶν τῆς καλουμένης φιλοσοφίας συντόμως καὶ ὑποτυπωτικῶς ἐφοδεύσωμεν, πρότερον ἀποκρινάμενοι πρὸς τοὺς ἀεὶ θρυλοῦντας ὡς μήτε ζητεῖν μήτε νοεῖν ὅλως οἷός τέ ἐστιν ὁ σκεπτικὸς περὶ τῶν δογματιζομένων παρ' αὐτοῖς.
>
> Since we have reached our investigation of Dogmatism, let us inspect, concisely and in outline, each of the parts of what they call philosophy, having first answered those who persistently allege that Sceptics can neither investigate nor, more generally, think about the items on which they hold beliefs.

Sextus does not discuss this objection as a general question about the Sceptics' investigation into things, but he applies it to the specific occasion in which the subject of the sceptical investigation is what the Dogmatists say. Sextus makes clear in the discussion of this objection that the Sceptics' subject in the εἰδικός λόγος is what the

Dogmatists *say* or the Dogmatists' positive theses (τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα or τὰ δογματιζόμενα παρ' αὐτοῖς). What the Dogmatists say is enough for the Sceptics, they can think and speak about that, without committing themselves to the existence of the things the Dogmatists claim to speak about and without even implying in any way the existence of these things[20]. Thus the Sceptics in the εἰδικός λόγος do not investigate into things or into the parts of being that, according to the Dogmatic division, are the subjects of the parts of philosophy, but only into what the Dogmatists say in this context.

In many other cases in the εἰδικός λόγος, in discussing specific subjects that fall under the three parts of philosophy, Sextus also presents his arguments or his statements as applicable only inside the framework of what the Dogmatists say, and not as arguments or statements that are meant to say something independently and generally on the matters under discussion. This restriction is indicated by the recurring use, especially in *PH*, of the phrase 'ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν'.[21]

---

[20] I am going to discuss this objection and Sextus' answer in the third chapter.

[21] The phrase "ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν" is a standard formulation only in *PH*, where in the two books of εἰδικός λόγος, in *PH* II- III, we find it repeated more than ten times in this presise wording (in *PH* II 22, 80, 95, III 13, 29, 135 or in slightly variant phrasing (like *PH* II 26: ὅσον ἐπὶ τοῖς ὑπ' αὐτῶν λεγομένοις, *PH* II 104: ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις περὶ αὐτοῦ παρὰ τοῖς δογματικοῖς, *PH* II 118: ὅσον ἐπὶ τοῖς κοινότερον λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἑτεροδόξων, *PH* III 6: ὅσον ἐπὶ τοῖς δογματικοῖς, *PH* III 56: ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτῶν, *PH* III 167: ὅσον ἐπὶ ταῖς περιεργίαις ταῖς ὑπὸ τῶν δογματικῶν εἰσενηνεγμέναις). In *M* VI-XI we never find the same formulation. In three cases we find similar formulations in which the place of the general term ἐπὶ τοῖς λεγομένοις is taken by ἐπὶ ταῖς ἐννοίαις, ἐπὶ τοῖς λόγοις, ἐπὶ ταῖς ὑποθέσεσιν (*M* VII 283: ὅσον ἐπὶ ταῖς τῶν δογματικῶν ἐννοίαις, *M* VIII 3: ὅσον ἐπὶ τοῖς τῶν δογματικῶν λόγοις, *M* VIII 396: ὅσον ἐπὶ ταῖς ὑποθέσεσιν αὐτῶν). In any case in *M* VI-XI Sextus also makes clear that the whole discussion concerns the Dogmatists, and the arguments which the Sceptics produce have as their target the Dogmatic philosophers. In these books we sometimes get the impression of a live discussion between the Sceptics and the Dogmatists in general, or the Sceptics and specific Dogmatic schools. We get phrases such as 'Yes, say the Dogmatists, but…' (cf. for example *M* VII 303 and 307) or descriptions of exchanges of arguments such as the following: 'And this being so, it is open to the Sceptics to repeat in turn against the Stoics the objections made by the Stoics against the Sceptics' (*M* VII 433). Perhaps this style of presentation is not compatible with the general and abstract character of formulations such as 'ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν'.

But even if it is clear that Sextus is arguing in the εἰδικός λόγος against the Dogmatists' logic, physics and ethics, nevertheless, it is not clear if he accepts the existence of some sort of non-Dogmatic, or even Sceptical, logic, physics and ethics. Some formulations may allow such an interpretation. For example, when Sextus presents the consequences of his arguments against mixture, and the consequences of his arguments against motion, he speaks about 'the physical theory of the Dogmatists' (ἡ κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογία, in *PH* III 62 and 63). Someone could say that, according to this formulation, although it is clear that Sextus is arguing against the Dogmatists' physics, we get no evidence that the Sceptics themselves do not do physics in a non-Dogmatic way, and, maybe, irrespectively of their attack on the Dogmatists' physics; in this case it would be a further question whether they can be found doing physics in a Sceptical way either inside or outside the εἰδικός λόγος.

But there are other formulations from which it becomes clear that the Sceptics do not admit or embrace in any way what was usually called 'the parts of philosophy', but they just adopt the whole manner of talking about 'the parts of philosophy', in arguing against the philosophers who do embrace and elaborate these parts. For example, he closes the Sceptical arguments against physics as follows:

> *M* X 351: Ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τοὺς φυσικοὺς τῶν φιλοσόφων εἰρήσθω· καιρὸς δ' ἂν εἴη μετελθεῖν καὶ ἐπὶ τοὺς τὸ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀσπασαμένους.
>
> Let these, then, be said against those of the philosophers who are Physicists; but now it will be time to pass on to those who have embraced the Ethical division of philosophy.

Here Sextus does not distinguish Dogmatic physicists and ethicists, in particular, from physicists and ethicists, in general. The Sceptical arguments are addressed to all philosophers doing physics, and to all philosophers embracing the ethical part of philosophy. The Sceptics clearly cannot be among them.

More importantly, it seems that Sextus has reservations in accepting what the other philosophers usually divide into parts as really deserving the name of philosophy. Notably in *PH* Sextus systematically[22] uses the phrases 'τῆς καλουμένης

[22] He never does anything similar in *Adversus Dogmaticos* (*M* VII-XI), although there are passages and contexts that correspond to the passages and contexts in which he uses this

φιλοσοφίας' or 'τῆς λεγομένης φιλοσοφίας', when speaking from the Sceptical point of view about the parts of philosophy[23].

3. 2. Ἡ καλουμένη φιλοσοφία

The phrase 'τὸ καλούμενον X' can simply have the meaning 'what is called X', but it can also have the meaning 'the so-called X'.[24] Sextus sometimes uses the phrase 'τὸ καλούμενον X' just in order to give information about what something or somebody is called[25], or when introducing a technical term[26], or even a strange or a funny name[27]. But when he uses the phrase 'τῆς καλουμένης φιλοσοφίας', he is not simply informing us about the name of what he is talking about; it is not the case that

---

phrase in *PH*. If *Adversus Dogmaticos* is really older than *PH*, as Bett has proposed, then it may have represented a less mature version of Pyrrhonism.

[23] E.g. *PH* I 18 (οὕτω δὲ καὶ τὸ λογικὸν μέρος καὶ τὸ ἠθικὸν τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ἐπερχόμεθα.), II 1(ἕκαστον τῶν μερῶν τῆς καλουμένης φιλοσοφίας συντόμως καὶ ὑποτυπωτικῶς ἐφοδεύσωμεν), 12 (Οὐκοῦν ζητητέον ἡμῖν ἐστι περὶ ἑκάστου μέρους τῆς καλουμένης φιλοσοφίας συντόμως ἐπὶ τοῦ παρόντος.) 205 (Ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῇ περὶ ὅρων δὴ τεχνολογίᾳ μέγα φρονοῦσιν οἱ δογματικοί, ἣν τῷ λογικῷ μέρει τῆς καλουμένης φιλοσοφίας ἐγκαταλέγουσιν), III 1 (Περὶ μὲν ⟨οὖν⟩ τοῦ λογικοῦ μέρους τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ὡς ἐν ὑποτυπώσει τοιαῦτα ἀρκούντως λέγοιτο ἄν), 167 (τοσαῦτα μὲν καὶ περὶ τοῦ φυσικοῦ καλουμένου τῆς φιλοσοφίας μέρους ἀρκούντως ὡς ἐν ὑποτυπώσει λελέχθω.), 278 (μάτην ὠφρυῶσθαι δοκοῖεν ἂν οἱ δογματικοὶ κἀν τῷ λεγομένῳ ἠθικῷ μέρει τῆς καλουμένης φιλοσοφίας).

[24] Barnes has pointed out to me that it is not obvious that the meaning of the phrase 'τῆς καλουμένης φιλοσοφίας' is 'the so-called philosophy', since the Greek 'τὸ καλούμενον X' can also bear the meaning 'what is called X'. I owe to him, among other suggestions, the advice to see how Sextus uses 'τὸ καλούμενον X' elsewhere, in order to find out which meaning is appropriate here.

[25] For example at the beginning of *PH* when Sextus distinguishes the category of the philosophers who think that they have discovered the truth, he informs us that these philosophers are called, in a special sense, Dogmatists (οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί I 3). The same usage we find in *PH* I 235. There Sextus presents Philo's and Antiochus' general philosophical views and then he uses the phrase πρός τε τὴν τετάρτην καὶ τὴν πέμπτην καλουμένην Ἀκαδημίαν to refer correspondingly to the Academy under the influence of Philo and the Academy under the influence of Antiochus.

[26] For example when he writes in *M* X 2: κατὰ τὸν Ἐπίκουρον τῆς ἀναφοῦς καλουμένης φύσεως τὸ μέν τι ὀνομάζεται κενόν; in *M* X 261: τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα; in *M* VI 47: ἡ καλουμένη δίεσις; and in *M* VI 51: τὸ δὲ διάτονον ...εἰδικωτέρας τινὰς εἶχε διαφοράς, ..., τήν τε τοῦ μαλακοῦ διατόνου καλουμένην...

[27] In PH I 82 he writes 'οἱ δὲ καλούμενοι Ψυλλαεῖς' to refer to a not very well known tribe with the strange or maybe funny name 'Psylleans', which is derived from the noun 'ψύλλα' meaning flea.

he first describes or talks about something, and then gives its name; nor he is introducing a technical term. Thus, we need to understand what the point is of using the adjunct 'τῆς καλουμένης', when he is speaking about the parts of philosophy.

Two parallel cases in which Sextus uses the formulation 'τὸ καλούμενον X' can help us here. The first case is in *PH* I 61, 62, 74 and 75 where Sextus uses the phrase 'τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα'. In this case both Bury and Annas/Barnes translate 'the so-called irrational animals'. The context of all these passages is the analysis of the first mode in the set of the ten modes of suspension of judgment. Under the heading of this mode Sextus discusses the conflicting appearances that we get if we consider the impressions of different kinds of animals. More specifically, in §60-78, Sextus argues against the superiority of human beings and the inferiority of the rest of animals in respect of the incredibility of impressions. The context here is such that we can safely gather that Sextus uses the phrase 'τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα' in order to express his reservation about a common way of speaking, according to which, animals, in contrast to human beings, are deprived of reason. Sextus echoes the Hellenistic philosophers' debate over that matter. In a playful manner he chooses as an example the dog. He argues first that the Dogmatists agree that it does excel us in perception. Then, following the Stoic views about reason, he argues that the dog possesses all the different functions of reason, and that it is therefore perfect and not deprived of anything as far as reason is concerned.

Accordingly, Sextus uses the common phrase 'τὰ ἄλογα ζῷα' to refer to the rest of the animals apart from human beings, but with the insertion of 'καλούμενα' (τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα) he draws attention to the fact that the above is just a manner of speaking about these animals; we should not infer from this way of speaking either that these animals are really deprived of reason, and therefore that they are inferior to human beings, or that Sextus' use of this phrase commits him to such a view.

The second case concerns the way Sextus refers to 'the things that are evident', τὰ ἐναργῆ, in *PH* II 95[28]. As Ierodiakonou argues in her paper 'The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy' (forthcoming), in ordinary language *enarges* meant something that is manifest, clear or obvious. In Hellenistic philosophy ἐνάργεια became a technical term with a central role in the discussion of the criterion of truth. According to this technical notion of ἐνάργεια, if something, like a sense impression, is *enarges* 'then what it is indicative of can be relied upon to be true without further scrutiny or proof (Cicero, Acad. II 45).

In our paragraph, in the context of his discussion of the criterion of truth, Sextus uses 'τὰ ἐναργῆ', as a technical term, two times. The first time he employs it in the phrase 'περὶ τῶν ἐναργῶν εἶναι δοκούντων', and immediately after, he inserts the typical phrase 'ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν'. In this way he makes it clear that it is the Dogmatists who have the belief that some things are evident in their nature.

The second time he uses 'τὰ ἐναργῆ', he is speaking in the first person plural (ἀναγκαζώμεθα) about the suspension of judgement to which the Sceptics, and maybe even the Dogmatists, or all of us who read and follow the Sceptical arguments, are compelled. In this case, he employs the phrase 'περὶ τῶν ἐναργῶν καλουμένων'. Since part of the conception of the 'evident' both in its ordinary and in its technical sense is that something is obvious, the Sceptical arguments leading to suspension of judgment about them, show that the Dogmatists' evident things are not evident either in the ordinary or in the technical sense. When Sextus in this case uses the qualification 'καλουμένων' with τῶν ἐναργῶν, he does not simply inform us that it is the Dogmatists who use this technical term and call some things evident'[29]. Sextus uses καλουμένων in order to underline that the very term is not properly

[28] The whole paragraph is the following: Ἀπόρου δὲ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας φανέντος, οὔτε περὶ τῶν ἐναργῶν εἶναι δοκούντων, ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν, ἔτι οἷόν τέ ἐστι διισχυρίζεσθαι, οὔτε περὶ τῶν ἀδήλων· ἐπεὶ γὰρ ἀπὸ τῶν ἐναργῶν ταῦτα καταλαμβάνειν οἱ δογματικοὶ νομίζουσιν, ἐὰν ἐπέχειν περὶ τῶν ἐναργῶν καλουμένων ἀναγκαζώμεθα, πῶς ἂν περὶ τῶν ἀδήλων ἀποφαίνεσθαι τολμήσαιμεν;

[29] Annas/Barnes translate the καλουμένων as '…what they call evident', whereas Bury does not translate it at all.

used; what the Dogmatists call ‘evident’ do not qualify as being evident, and therefore are not properly called ‘evident’. Thus, the right way to understand καλουμένων here is in the sense of ‘the so-called evident’.

Now we can see more clearly Sextus’ point in using the qualification ‘τῆς καλουμένης’ when speaking about the parts of philosophy in *PH*. When Sextus says that the Sceptics do not admit any division of philosophy into parts, it is not just that the Sceptics do not want to be committed to a certain number of parts, since there are different views about what this number must be. The Sceptics have a deeper disagreement with the Dogmatic philosophers’ division of philosophy into parts. The Dogmatic philosophers divide into parts a whole of positive philosophical knowledge or wisdom, to which, according to them, philosophy amounts. The Sceptics, who do not accept that any such philosophical knowledge has been attained, at least not until now, have nothing to divide into parts. What Sextus wants to imply, by systematically using the phrase τῆς καλουμένης φιλοσοφίας in *PH,* whenever he speaks about the parts of philosophy, is that the Sceptics distance themselves from the standard way of speaking about philosophy. The Sceptics do not take for granted that philosophy really is what the Dogmatic philosophers divide into parts, or more generally something that is divided into parts.

Although, as we have seen, Sextus argues in the εἰδικός λόγος against the parts of philosophy that the Dogmatic philosophers have developed, when he refers to the parts of philosophy he does not use the phrase ‘the parts of Dogmatic philosophy’. The formulation ‘Dogmatic philosophy’, or an understanding of the phrase ‘τῆς καλουμένης φιλοσοφίας’ as just equivalent to ‘Dogmatic philosophy’ would miss the point here. The Sceptical view seems to be that what the Dogmatists divide into parts and what we usually call, following them, ‘parts of philosophy’, may not even deserve the name ‘philosophy’. It is telling that the chapter on the λόγοι of scepticism, namely *PH* I 5-6, starts with the phrase ‘Τῆς σκεπτικῆς οὖν φιλοσοφίας’, which is in contrast with the formulation ‘τῆς καλουμένης φιλοσοφίας’ he employs when speaking about the parts of philosophy some lines later in the same chapter. What seems to be implied here is that Scepticism is a

philosophy and it is not divided into any parts, whereas what is divided into what we usually call 'the parts of philosophy' may not deserve the name of philosophy at all.

3. 3. The Pyrrhonean strategy in the εἰδικός λόγος.

It seems that, according to the Sceptics, there is something wrong with the way the Dogmatists philosophize or proceed, in general, in the three parts of the so-called philosophy, and this is something that the Sceptics attempt to show by following a certain strategy in arguing against each of these parts. This strategy is presented in some detail at the beginning of *Against the Physicists* (*M* IX 1-3). First of all, the Sceptic does not just argue against isolated Dogmatic theses or doctrines, which he chooses from a bundle of theses that happen to fall each time under the part he is arguing against. Instead he argues against the parts of philosophy as a structured whole. As Sextus remarks, the Pyrrhoneans do not dwell long on the particulars. He criticizes Cleitomachus and the other Academics for doing that, and generally for their strategy against the Dogmatists. As Sextus says in a parenthetical remark:

> *M* IX 1: εἰς ἀλλοτρίαν γὰρ ὕλην ἐμβάντες καὶ ἐπὶ συγχωρήσει τῶν ἑτεροίως δογματιζομένων ποιούμενοι τοὺς λόγους ἀμέτρως ἐμήκυναν τὴν ἀντίρρησιν
>
> for by plunging into alien subject matter and framing their arguments on the basis of concession to dogmatic beliefs produced in a differentiated way they have prolonged ἀντίρρησις beyond measure.

The first point against the strategy of the Academics is that they step in and engage with alien material. The alien material here must be material produced by the Dogmatists: Dogmatic assumptions, notions, theses or doctrines, belonging to each part of Dogmatic philosophy.[30] Or more specifically material that is not just alien to the Academics or the Pyrrhoneans who attack Dogmatic philosophy but that it is also irrelevant to their attack. The second point against the Academics' strategy is that they

[30] The same material could be taken as alien also to the Pyrrhoneans, but here it is important to keep in mind that, according to Sextus' view, it is not the case that all the material used in philosophizing is alien to the Pyrrhoneans. As he remarks in *PH* I 210-211, there is common material that all the philosophical schools use, impressions that not only the Sceptics have, but also the other philosophers, and indeed every one has. A case of such commonly held material is that "contraries appear to hold of the same thing", and as an example of this Sextus gives that honey affects healthy people sweetly and sufferers from jaundice bitterly; but I will come back to this later in the discussion of the καθόλου λόγος.

produce their arguments on the basis of concession to beliefs produced in a differentiated way, ἑτεροίως, which here seems to allude to the special way in which each of the Dogmatic philosophers produce and establish his dogmas. For both these reasons, according to Sextus, the Academics prolonged ἀντίρρησις beyond measure. The Pyrrhonean strategy is designed with the purpose to avoid all of this.

Following the Dogmatists in constructing physics –and in turn the other parts of philosophy– the Pyrrhoneans discern and call into question the items that are τὰ καθολικώτερα (as he calls them in *PH* III 1), which is to say not only the more general ones, but also those more concerned with the whole. Or else the items that are τὰ κυριώτατα (*M* IX 1), which is to say not only the most important ones, but also those with authority over the others; and τὰ συνεκτικώτατα (*M* IX 1), which is to say those which do the most to connect, bind and hold together all the others. Alongside with these the rest would be found to have been led into impasse (ἠπορημένα), or to have been nullified (συμπεριγράφεται)[31]. According to the simile that Sextus offers in order to illuminate what he says, these items correspond to the foundation of a wall, the undermining of which has the effect that all the towers collapse together with it. The Pyrrhonean strategy conforms to the architectural structure of the parts of philosophy as the Dogmatists attempt to construct them[32]. In the analogy between a siege in a war and the Sceptical strategy, the items that the Sceptics attack are described as 'the first assumptions of things'. By laying hands on them, subjugating them (χειρωσάμενοι), placing them under their authority, the Sceptics potentially ἠθετήκασιν τὴν παντὸς πράγματος κατάληψιν, which means that they can judge as false or spurious the apprehension claimed by the Dogmatists, i.e. the all-embracing apprehension the parts of Dogmatic philosophy

[31] Sextus' introductory remarks to his discussion of the part concerned with physics in *PH* III 1 give the same idea in a more concise formulation, making it even more clear that his subject is going to be the physical part of philosophy as the Dogmatists attempt to construct it. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον τῆς συγγραφῆς καὶ τὸ φυσικὸν μέρος αὐτῆς [τῆς λεγομένης φιλοσοφίας to which he has referred two lines earlier] ἐπιόντες οὐ πρὸς ἕκαστον τῶν λεγομένων αὐτοῖς κατὰ τόπον ἀντεροῦμεν, ἀλλὰ τὰ καθολικώτερα κινεῖν ἐπιχειρήσομεν, οἷς συμπεριγράφεται καὶ τὰ λοιπά.

[32] In *PH* II 84 he employs the same metaphor ὥσπερ γὰρ τείχους θεμελίῳ κατενεχθέντι καὶ τὰ ὑπερκείμενα πάντα συγκαταφέρεται, οὕτω τῇ τοῦ ἀληθοῦς ὑποστάσει διατρεπομένῃ καὶ αἱ κατὰ μέρος τῶν δογματικῶν εὑρεσιλογίαι συμπεριγράφονται.

were supposed to represent and thus they have the power or the warrant to set it aside.[33]

The contrast between the Academic and the Pyrrhonean strategy becomes clearer with the second simile that Sextus uses here, which he seems to borrow from the Pyrrhonean tradition, since he introduces it with the phrase 'It is not without plausibility that some people compare those who…' (οὐκ ἀπιθάνως γοῦν τινες ἀπεικάζουσι τοὺς μὲν…). He likens the contrast between the two strategies to that between hunters or fishermen who try to catch animals one by one, e.g by tracing their footprints or fishing with a line, and those who use nets to surround an area, so that 'they are able to catch a great number with a single onset'. The latter strategy is represented as much more systematic or artful (πολλῷ τεχνικώτερον), and is characterised as much more elegant (πολλῷ χαριέστερον). What seems to me to be of special importance here is that he refers to the Academics with the description τοὺς μὲν εἰς τὰς κατὰ μέρος ζητήσεις συγκαταβαίνοντας, whereas he refers to the Pyrrhoneans with the description τοὺς δὲ ἀπὸ τῶν συνεκτικωτάτων πάντα τὰ ἐπὶ μέρους σαλεύοντας. According to these descriptions, the Academics are presented as going into or taking part in the matters treated within the parts of Dogmatic philosophy, if not as assisting in or contributing to the investigations that are held there[34] (the verb συγκαταβαίνειν has these connotations), whereas the Pyrrhoneans are presented as having a much more radical and negative approach. It is not that they, too, like the Dogmatists, carry out their investigations inside the parts of philosophy, with just the difference that they have not yet been able to come to any positive results. What they do is to shake (σαλεύοντας) to their foundations the parts of Dogmatic philosophy, starting from the items that have the most central role there, without accepting or conceding any of the Dogmatic assumptions on which the Dogmatists attempt to found these parts.

[33] As in the case of ἀθέτησις, in which a written passage is recognised as spurious and is set aside.

[34] Such a picture is not far from what we know about the Academics, for example that the criticisms they addressed to the Stoics about the καταληπτική φαντασία actually helped the Stoics to modify and improve this notion.

As we can see from what the Pyrrhoneans are actually doing in the books of Sextus that constitute the εἰδικός λόγος, their strategy is carefully organized so as to make clear that the Sceptics do not accept anything within the parts of the so-called philosophy. Every time that they move from the more fundamental and basic items to the more complicated ones, they only concede, in order to go on, the Dogmatic material which they have already demolished. At the same time they do not need to argue in detail against all the particular Dogmatic theses, since an effective attack on the foundations of each part renders all the Dogmatic constructions that stand on these foundations doubtful or nulled. By applying this strategy the Pyrrhonean undermines the whole Dogmatic attempt of doing, for example, physics, and shows to the Dogmatists that the whole of physics, such as they seek to construct it as a part of philosophy, is impossible, and that they have elaborated their physical theory in vain[35]. Here we need to be careful not to be misled by Sextus' remarks: first, what he says is *ad hominem*, and thus it does not commit the Sceptic on the matter; and second, it is important to keep in mind that it is not philosophy in general that he states to be impossible or elaborated in vain, but something that Dogmatic philosophers have produced and which for him may not even deserve the name of philosophy.

Now we are in a better position to understand the answer that Sextus gives in the first book of *PH* to the question 'Should the Sceptics deal with physical theory?' (*PH* I 18: εἰ φυσιολογητέον τῷ σκεπτικῷ). This question could be posed with a critical disposition by philosophers who are not Sceptics, but it could also be posed by the Sceptics themselves in an attempt to clarify the character of their own involvement in physics. Sextus answers both, while attempting to clarify as well as to defend against the Dogmatists the Sceptics' involvement in physics. In the first part of his answer he says explicitly that the Sceptics do not engage in physical theory

[35] Cf *PH* III 62: ἀνεπινόητός ἐστιν ἡ κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογία καὶ ὅσον ἐπὶ τούτῳ τῷ λόγῳ, III 63: Πρὸς δὲ τοῖς προειρημένοις ἦν ἐπιστῆσαι τῷ περὶ τῶν κινήσεων λόγῳ, καὶ ὡς ἀδύνατος ἂν εἶναι νομισθείη ἡ κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογία. ... ἐὰν οὖν ὑπομνήσωμεν, ὅτι μηδὲν εἶδος κινήσεως ὁμολογεῖται, σαφὲς ἔσται ὅτι καὶ διδομένων καθ' ὑπόθεσιν τῶν προειρημένων ἁπάντων μάτην ὁ καλούμενος φυσικὸς λόγος τοῖς δογματικοῖς διεξώδευται, III 114: Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἐν ὑποτυπώσει καὶ περὶ τῶν κινήσεων ἀρκέσει λελέχθαι, οἷς ἕπεται τὸ ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ ἀνεπινόητον τὴν κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογίαν.

> *PH* I 18: ἕνεκα μὲν γὰρ τοῦ μετὰ βεβαίου πείσματος ἀποφαίνεσθαι περί τινος τῶν κατὰ τὴν φυσιολογίαν δογματιζομένων οὐ φυσιολογοῦμεν).
>
> so far as regards (or in consequence of) making assertions with firm conviction for anything on which dogmatic beliefs are advanced in accordance with physical theory.

I translate ἕνεκα as 'so far as regards', following Bury. Another way of translating it, along with Annas/Barnes, is 'in order to', understanding ἕνεκα as expressing the purpose with which the Sceptics are dealing with physical theory. Ἕνεκα allows both translations and maybe both could be right here[36], although the second one seems to be more problematic. According to the second translation, the Sceptics preclude doing physical theory with the purpose of making assertions with firm conviction for anything on which Dogmatic beliefs are advanced in accordance with physical theory. Such an attitude could be taken as undermining the open-mindedness that Sextus attributes to the Pyrrhoneans in the first paragraphs of the *Outlines*, and as making them look more like the Academics who assert, according to Sextus, that truth is not something that can be found. But we need to be careful again and keep in mind that Sextus is here talking specifically about how the Sceptics deal with what the Dogmatists say in the parts of the so-called philosophy, which as we have seen are so dogmatically flawed deep in their foundations that they may not even deserve the name 'philosophy'. The Sceptics' view that on the Dogmatic foundations of the parts of philosophy hardly anything could stand that could lead to or would deserve assenting to, does not represent the Sceptical attitude towards philosophy in general.

In the second part of his answer Sextus says that the Sceptics do, however, touch on physical theory, as far as regards being able (or in order to be able) to oppose to every account an equal account, and for the shake of tranquillity (ἕνεκα δὲ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι καὶ τῆς ἀταραξίας). In this case Sextus changes the verb from φυσιολογοῦμεν to ἁπτόμεθα τῆς φυσιολογίας, which implies that they just touch on physical theory, they do not really do physical theory.

---

[36] We have seen also in other cases that Sextus not only does not fight ambiguity of what he says but, as for example in the very definition of scepticism (*PH* I 8-10), he tells his readers that the right way to understand what he says is to understand it *in* its ambiguity and not *against* it.

What Sextus describes in his first answer as 'making assertions with firm conviction for what Dogmatic beliefs are advanced in accordance with physical theory' seems to amount to what φυσιολογεῖν properly means, or to what the Dogmatists who are doing physical theory actually do. This seems to be the purpose with which, or the way in which, the Dogmatists proceed in doing physical theory. Sceptics preclude doing physical theory in this way, underlining that their involvement in physical theory is governed by the Sceptical principle of opposing to every account an equal account and by the aim of tranquillity. Sextus concludes the passage by saying that it is in this way that they approach also the other parts of the so-called philosophy (οὕτω δὲ καὶ τὸ λογικὸν μέρος καὶ τὸ ἠθικὸν τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ἐπερχόμεθα).

Sextus sometimes reminds his reader, even in the course of his arguments in the εἰδικός λόγος, of the Sceptical practice or habit (σκεπτικόν ἔθος) according to which they argue only against what the Dogmatists attempt to establish. For example, they argue against the criterion or against the indicative sign, and not in favour of them, because they think that there is already enough credibility in favour of them, and thus they counterbalance this credibility with their arguments against them; and so they lead the matter to equipollence. They even think that those who argue against the Sceptics' arguments, for example against the arguments that there are no indicative signs, do not contradict the Sceptics, but in fact they come to their aid, since they save the Sceptics from themselves constructing the contradicting arguments (*M* VII 443-444 and VIII 159-160). The Pyrrhonean strategy is such that it can use the Dogmatists' arguments as contributing to this strategy, when the Pyrrhonean arguments are developed in such a way that they do not contribute to the construction of the Dogmatists' parts of philosophy.

In order to be able to argue effectively against what the Dogmatists say, and thus to oppose to every account an equal account, the Pyrrhoneans need to have the appropriate education and to do some preliminary work on the parts of philosophy. First, they need to understand what the Dogmatists say and have some familiarity with their jargon. Although usually the Dogmatists use common words, for example, 'cause', 'god', 'place' (τόπος), they use them in a way that gives them a special

meaning. Thus, the Sceptics need to be able to discern and understand the special meaning that the context of Dogmatic philosophy gives to what the Dogmatists say. And then, they need to have a deeper understanding in order to be able to discern the fundamental assumptions on which the Dogmatists base themselves in their attempt to establish the parts of philosophy, or the most important items that bind their theories together in a structured whole[37]. Sextus incorporates within the εἰδικός λόγος the results of this preliminary work. Apart from the ἀντιρρήσεις, namely the arguments against the Dogmatic material that is in each case Sextus' subject, the εἰδικός λόγος often includes an exegetical part preceding the main Sceptical arguments. In this part, Sextus sometimes begins by presenting the different notions with which the key-term under discussion is commonly used, in the case that it is not only a technical term, in order to discern the special meanings with which the Dogmatic philosophers employ it. He then reviews the Dogmatists' attempts to conceive the term, and their formulation of certain theses and theories concerning it. In the books that constitute the εἰδικός λόγος there are long accounts of that sort, which are used as an introduction or as a basis for what follows, i.e. for the main arguments against the Dogmatists' views[38]. Hence, the εἰδικός λόγος does not coincide with what Sextus calls ἀντίρρησις and which is accordingly just a part of it.

---

[37] These items are not always the same with those the Dogmatists clearly present as such. For example Sextus in his ἀντίρρησις about the criterion of truth deals with the Dogmatists' attempt to conceive the notion of 'man' as the fundamentally relevant notion (*PH* II 22-46 and *M* VII 263-339), when the Dogmatists do not in fact discuss this matter in this context.

[38] This is clearly exemplified in *M* VII on the criterion of truth. Sextus himself presents there the two aspects of his strategy as: a) 'sometimes indicating by way of explanation the multiple ways in which the criterion and the truth are spoken of, and what on earth their nature is according to the Dogmatists' (ὁτὲ μὲν ἐξηγητικῶς ὑποδεικνύντες, ποσαχῶς λέγεται τὸ κριτήριον καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ τίνα ποτὲ κατὰ τοὺς δογματικοὺς εἶχε φύσιν); and b) 'at other times inquiring in more of a spirit of impasse into whether any of these things can be real' (ὁτὲ δὲ καὶ ἀπορητικώτερον σκεπτόμενοι, εἰ δύναταί τι τούτων ὑπάρχειν, §28). These two aspects correspond clearly to the two parts of the book, namely the first part, 29-262, where Sextus first presents the different notions of criterion and then gives a long and detailed account of the dogmatic theories concerning it, and the second part, 263-439, where he presents the Sceptical arguments against it. This structure also becomes clear from Sextus' remark at the end of the first part where he writes 'since pretty much the entire disagreement about the criterion now lies in view, it would be a suitable moment to get our hands on the counter argument (τῆς ἀντιρρήσεως ἐφάπτεσθαι) and to set sail against the criterion' (§261). Another example of the fact that before the ἀντίρρησις Sextus usually presents an explanatory account of the particular notion under discussion is *M* VIII 300 -315 where, in accordance with to his remark on §300 (πρὸς δὲ τὸ μὴ ἀμεθόδως γίγνεσθαι τὴν ὑφήγησιν, ἀλλ' ἀσφαλέστερον καὶ τὴν ἐποχὴν καὶ τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς

What the Sceptics are doing in the εἰδικός λόγος cannot be understood simply as ἀντιλέγειν. The Academics, as has been seen, also develop some kind of ἀντίρρησις against the Dogmatists, and the Sophists were also regarded as ἀντιλογικοί. But the εἰδικός λόγος is peculiar to the Sceptical philosophy, since it is not just an ἀντίρρησις, but an ἀντίρρησις organized in a special way, that is developed from a special point of view as a part of the Pyrrhonean way of philosophizing. What the Sceptics are doing in the εἰδικός λόγος has many dimensions and can be seen from different perspectives. At close range we see them arguing against specific Dogmatic theses that falling under the standardly recognized parts of philosophy. If we step back we see that this should be viewed as part of their overall strategy to shake the foundations of what are usually called 'parts of philosophy'. And we also see that this is part of the general Sceptical practice of opposing to every account an equal account. The εἰδικός λόγος of the Sceptics is essentially connected with the καθόλου λόγος and with what Scepticism is. To understand this connection we need to examine the καθόλου λόγος and its subject matter. This is what I turn to in the following.

ἀντίρρησιν προβαίνειν, ὑποδεικτέον τὴν ἐπίνοιαν αὐτῆς) Sextus gives a general description of demonstration and of its elements using a carefully elaborated series of dichotomies and of explicative examples. He uses existent material that he summarizes and organizes in a way that looks very much like an exposition of a professional logician. That ἀντίρρησις forms just one part of the books of the εἰδικός λόγος becomes clear also in many other cases where Sextus at some point, usually after providing an explanation of the notion under discussion and the different Dogmatic views on it, informs the reader that at this point he is moving on to the ἀντίρρησις. For example, in *PH* II 17 Ταῦτα μὲν οὖν ἁρμόζον ἦν ἴσως προειπεῖν, ἵνα ἐννοήσωμεν, περὶ ου ἡμῖν ἐστιν ὁ λόγος· λοιπὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀντίρρησιν χωρῶμεν τὴν πρὸς τοὺς λέγοντας προπετῶς κατειληφέναι τὸ κριτήριον τῆς ἀληθείας..., and in PH II 103 Ταῦτα μὲν οὖν ἥρμοζεν ἴσως προειπεῖν ὑπὲρ τῆς σαφηνείας τοῦ ζητουμένου· λοιπὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀντίρρησιν χωρῶμεν.

4. Καθόλου λόγος

In the καθόλου λόγος Sextus presents (*PH* I 5: ἐκτιθέμεθα) or shows (*M* VII 1: ὑποδέδεικται) the character of *Scepsis* (*PH* I 5: τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως) or the general character of the Sceptical ability (*M* VII 1: ὁ καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ).

The first thing that we need to point out is that Sextus presents *Scepsis*, already in the first paragraphs of *PH*, as one of the three major forms of philosophy, the other two being Dogmatic philosophy and Academic philosophy. But, as our discussion concerning the εἰδικός λόγος has shown, the Sceptics do not seem to share the view of the Dogmatists about what philosophy is. We have seen that Sextus refrains from accepting as genuine philosophy what the Dogmatists develop within, and divide among, the parts of philosophy, and for this reason he talks of 'the so-called philosophy' when he refers to the parts of Dogmatic philosophy. The Sceptics show through the εἰδικός λόγος that what the Dogmatic philosophers proffer as positive philosophical knowledge attained through philosophizing does not qualify as such. Sextus also explicitly presents the Sceptics as arguing against the Dogmatists' view that philosophy is devotion to wisdom construed as some kind of positive knowledge[39]. Therefore we need to understand Sextus' view about philosophy in general, if we want to understand how Sextus presents, in the καθόλου λόγος, Scepticism as itself a form of philosophy.

[39] In his discussion about gods Sextus writes (*M* IX 13): Ὁ περὶ θεῶν λόγος πάνυ ἀναγκαιότατος εἶναι δοκεῖ τοῖς δογματικῶς φιλοσοφοῦσιν. ἐντεῦθεν τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. ὅθεν ἐὰν παραστήσωμεν ἡμεῖς ἠπορημένην τὴν περὶ θεῶν ζήτησιν, δυνάμει ἐσόμεθα κατεσκευακότες τὸ μήτε τὴν σοφίαν ἐπιστήμην εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων μήτε τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν σοφίας. Although the view that 'philosophy is devotion to wisdom, and wisdom is knowledge of the things divine and human' must have been a standard Stoic view about philosophy (as we can see from parallel passages such as Aëtius, I proem. 2 = *SVF* II 35), Sextus presents it here without reference to the Stoics; he attributes it generally to those who philosophize dogmatically. It seems to me that Sextus refers to this view here as generally representing the Dogmatic view, according to which philosophy was understood in terms of wisdom or of positive knowledge, and it is against this general view, and not only against the Stoics, that he presents the Sceptical arguments as effective.

4. 1. Sextus' view about philosophy. The common ground between Pyrrhonism and Dogmatism.

In the first chapter of the *PH* Sextus presents philosophy in general in terms of doing something, of an activity, namely the activity of investigating. All philosophers are presented as investigating (ζητοῦσι). What differentiates them is how they proceed from a certain point onwards: the Dogmatists claimed that they have discovered the truth, the Academics claimed that truth cannot be apprehended, while the Sceptics keep on investigating (*PH* I 1-4). According to Frede 'the suggestion is that both the first and the second group, each in their own way, give up on the inquiry, before it has come to an end'[40]. The Dogmatists seem to give up on the inquiry inasmuch as they think that they have the answers to some questions, and inasmuch as on the basis of these positive answers they construct the parts of philosophy as a structured whole of knowledge and wisdom. But Sextus seems also to imply that all philosophers were investigating in a common way before the three main forms of philosophy came to be differentiated. The idea that there is a common ground between the Pyrrhoneans and the Dogmatic philosophers[41], and that there is a way of investigating philosophically

---

[40] 'The sceptics', in D. Furley (ed.), *From Aristotle to Augustine*, *Routledge History of Philosophy* 2, London and New York 1999, p. 254.

[41] Modern scholars have focused on the common ground that Dogmatic philosophers share with Pyrrhonean Sceptics. Especially concerning Aristotle, there is a long discussion on the common ground between him and the Pyrrhonean Sceptics. The parallels between the Aristotelian texts and Sextus' texts are so striking that it has been proposed that some of the texts in the *Corpus Aristotelicum* are written by post-Aristotelian authors who were in position to be aware of the Pyrrhonists and of the Academic sceptics (F. Grayeff, *Aristotle and his School*, London 1974). Apart from such extreme and questionable interpretations, the main discussion focuses on revealing the different aspects of this common ground, and on how Aristotle anticipated and opposed many of the Pyrrhonean strategies. A. Long's article 'Aristotle and the history of Greek scepticism' (in D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, for J. P. Dougherty (ed.), *Studies in the History of Philosophy* vol. 9, Washington 1981, pp. 79-106) focuses on that subject. It is reprinted in his book *From Epicurus to Epictetus,* Oxford 2006, where the appendix and the postscript that accompany the original article summarise much of the relevant discussion. A few examples from Long's article: Sextus' account of the origin of Scepticism has been taken to be partly borrowed from Aristotle's *Metaphysics*; the importance of ἀπορία in Aristotles' *Metaphysics* (as revealed for example at 995b2-4) has been taken as one aspect of the common ground; Aristotle, especially in *Metaphysics* Γ and in the opening of the *Posterior Analytics*, has been taken to be responding to what were to evolve into the Modes of Agrippa; Aristotle's criticism of those who deny the principle of non-contradiction in the *Metaphysics* has been seen as an anticipation of the *apraxia* argument against the Sceptics; and generally about the ten modes, as Long writes, 'it has long been recognized that the material itself, or much of it, is as old as Xenophanes, Heraclitus, Parmenides, and Democritus. It was certainly familiar to Plato, who, in preparing for his exposition and refutation of Protagoras (*Tht*. 154a 2-8), has Socrates present

which remains common even after the differentiation of the three main forms of philosophy, is also implied in other passages in Sextus, such as the chapter on the origins of Scepticism, the chapter on the names of Scepticism, and the chapter on the modes of suspension of judgment. I will now turn to these passages in order to answer the question 'Which is this common ground between Pyrrhonism and Dogmatism and which is its significance for Pyrrhonism?', and also the question 'What does differentiate the Pyrrhonean way of investigating philosophically from Dogmatic philosophy?'.

4. 1. 1. On the origins of Scepticism (*PH* I 12)

I will start with the chapter on the origins of Scepticism (*PH* I 12). Sextus refers there to two ἀρχαί (origins or principles) of Scepticism, the causal and the constitutive one. He writes:

> *PH* I 12: Περὶ ἀρχῶν τῆς σκέψεως.
> Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες. συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστιν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.

Frede translates:

> On the beginnings (or origins; ἀρχαί) of Scepticism. We say that the causal origin (ἀρχή αἰτιώδης) of Scepticism lies in the hope of being free from distress (ἀταρακτήσειν). For the persons of great stature (οἱ μεγαλοφυεῖς) got distressed because of the anomaly in things, and as they were in a quandary (ἀποροῦντες) which of these things one should rather give one's assent to, they turned to inquiring (ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν) what in things is true and what is false. They did this on the assumption that once they had decided these questions they would be free from distress. But the constitutive principle (συστάσεως ἀρχή) of Scepticism is, more than anything, that to each argument there is countervailing argument. For it is on the basis of this that we seem to end up not being dogmatic.[42]

---

conflicting appearances in three groups corresponding to the first, second and fourth modes of Aenesidemus' ('Aristotle and the history of Greek scepticism', in A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus,* Oxford 2006, p. 52). The whole discussion on the common ground between Aristotle and the Pyrrhoneans was motivated mainly by an interest in the Aristotelian philosophy, when the significance of this common ground for the philosophy of Pyrrhonism had not attracted much attention.

[42] In his paper 'Sextus Empiricus on the Origin of Philosophy', unpublished in English, translated as 'Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας', in M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, pp. 131-158.

As Frede notices, according to this account, some people turned to philosophical investigation and became philosophers, but not yet Sceptic philosophers, since they became Sceptics only after they had reached the constitutive ἀρχή of Scepticism. We can gather that, at some point, some of these persons who had become philosophers became Sceptics, and others followed the other forms of philosophy. So, what Sextus describes as the causal origin of Scepticism corresponds to the origin of philosophy in general.[43] If it is right that Sextus' view is that until a certain point in their investigations the first philosophers, of whom afterwards some became Sceptics and others Dogmatists, were proceeding together in philosophizing, this passage can give us some idea about the kind of common investigation they were engaged in, before the differentiation of the three main forms of philosophy took place.

Before we go on to analyse the passage, we need to keep in mind that Sextus here is not interested in giving an account of how Scepticism or philosophy actually emerged historically. Sextus provides this account not as a historian of philosophy or of ideas, but as a philosopher who is attempting, through this account as well, to present, vindicate and justify his own way of philosophizing. And this is exactly what makes this account crucially important for our understanding of Sextus' view about philosophy in general.[44] I will attempt to show that it is equally important for our attempt to understand the Pyrrhonean way of philosophizing.

---

[43] M. Frede, ibid.

[44] M. Frede remarks that how Sextus conceived of the very origin of philosophy and of Scepticism has considerable relevance for the way we understand Pyrrhonism, and he discusses in detail the relevant passage *PH* I 12. Frede's first main point is that Sextus' account of the origin of Scepticism shows that it is wrong to think that the Pyrrhoneans see philosophy as useless; on the contrary, as he remarks, 'what matters is that Sextus thinks of the Pyrrhonean as a philosopher, that he thinks of philosophy as a worthwhile enterprise, as an enterprise which it was worthwhile getting started. Indeed he seems to think that the Pyrrhoneans are the only philosophers who are faithful to the original enterprise in that they continue to look for definitive answers to philosophical questions, rather than contenting themselves with answers which do not withstand serious philosophical criticism, even though they no longer hope or expect that they will find incontrovertible answers, as the original philosophers did' ('Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας', in M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της*, Αθήνα 2008, p. 151). His second main point is that Sextus' account on the origins of Scepticism helps us to understand how 'Sextus' account of Pyrrhonism, his presenting us with an account of Pyrrhonism, his doing anything at all in and with his life will be perfectly coherent and unproblematic as long as it is perfectly intelligible in terms of the way we ordinarily go about answering ordinary questions' (ibid. p. 157).

It is telling that although Sextus cannot but be aware of the philosophical schools that historically came before Pyrrhonism, in this account about the origins of Scepticism he totally ignores them, presumably because according to his view Pyrrhonism in principle owes nothing crucial for its existence to the other philosophical schools. Therefore Sextus implies here that Dogmatic philosophy is not something that the Sceptics needed to be already present and to be playing any role at all for either the causal or the constitutive origin of Scepticism to have occurred. On the contrary, Sextus' view seems to be that Scepticism owes so much to the first philosophers who started to investigate, establishing the activity of philosophizing, that he presents this stage of the development of philosophy as amounting to the causal origin of Scepticism. I am going to argue for the view that this stage does not cause Scepticism only in the trivial sense in which the beginning of philosophy could be taken to be the causal origin of every school of philosophy. Sextus ascribes to this stage a way of philosophizing which is the very way he wants to present the Sceptics as being committed to, and this is the reason for calling it the causal origin of Scepticism.

The term 'ἀρχή' that Sextus uses in this passage can have two senses: it denotes the origin, in the sense of the starting point in time, and the principle, in the sense of a general tenet that someone follows, or the practical rule on the basis of which a certain practice is modelled. It is an ambiguity which Sextus not only is not interested in dissolving, but he seems deliberately to be speaking of both things simultaneously; the two crucial moments in which Scepticism is shown to have had its origin, namely the causal and the constitutive ἀρχαί, coincide with the discovery of, but also, in a way, represent, the general principles of the practice that Scepticism follows.

The 'causal' origin corresponds to the general motivation to do something that the hope of becoming free from disturbance gives. Sextus goes on to describe more specifically how this motivation acted as the causal origin of Scepticism. First he refers more precisely to a certain category of persons who got disturbed, and he describes them as οἱ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων. Frede notes that the term μεγαλοφυής 'almost invariably is used in a metaphorical sense of a person of extraordinary powers of mind', and he assumes 'that Sextus uses the term to express approval, praise, or even admiration for those who first turned to philosophy as

persons of an extraordinary strength and power of mind'[45]. Then, Sextus specifies a certain kind of disturbance that these persons suffer, the source of which is the anomaly in things (ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν). It is important that Sextus does not speak about disturbance in or with life in general, but about a specific kind of disturbance that has a special cause, the anomaly in things. That life is a place full of disturbance (ταραχή) for mortals was a common view in Sextus' time. Disturbance in and with life was thought to have all sorts of causes. Death for example, the fear of our death or the death of beloved ones, were thought of as sources of serious disturbance. Sextus himself has the view that ταραχή, as a state of anxiety and fear in life, has other sources as well. For example we become disturbed because of things that come to us by necessity and that we can neither choose nor avoid (*PH* III 239 and *M* XI, 141-144; we also get the same picture in *PH* I 27 and 29-30).

Anomaly in things is a special cause of disturbance, which first of all presupposes that some people are able to detect this anomaly. Nevertheless it is not a subjective personal disposition, which is responsible for their disturbance. It is not the case that the persons who became the first philosophers were some strange people who saw anomaly in certain cases and became disturbed, when nobody else was able to see the same anomaly or become disturbed. Sextus attributes the cause of their distress to the anomaly *in things,* and not to some subjective affection. Given that Sextus, as we can see in *PH*, is constantly careful to say that the Sceptic states just what appears to him or his own affections, here, explicitly and consciously, I think, he attributes the cause of the distress to the anomaly *in things*, underlining the common or the objective and factual character of it. Anomaly in things seems to be a description of something that is there, and it is there to be seen not only by the philosophers or by those who were meant to become philosophers. But, it does not seem either that we are all and to the same extend aware of the anomaly; some people may be more sensitive to, others less, while still others may be totally unaware of the anomaly, similarly with what happens in respect of other facts of the world, for example with cold weather or with music. Different people are affected differently by the anomaly in things, and, as we have seen, it is persons with exceptional mental powers who are especially sensitive to this

[45] Ibid, 147-148.

anomaly and react to it in the special way that gives rise to philosophical investigation.

The term ἀνωμαλία denotes something uneven or irregular, and for that reason remarkable, something that breaks the normal way in which things go on. For example the ups and downs of a generally smooth surface are called anomalies, in astronomy the irregular motion of the stars was called an anomaly, and in grammar the words or structures that deviate from the general rule are called anomalous. An anomaly seems to imply something exceptional, something different from what we would normally expect, something that does not fit into the general picture or a general rule. Awareness of the anomaly seems to presuppose the ability both to concentrate on the details and the small differences, and to view the larger context.

Anomaly and the disturbance that anomaly causes to the persons of great stature who became the first philosophers are reflected in a condition of ἀπορία, in which these persons are confronted with some kind of conflict and some kind of dilemma or choice; according to what Sextus says, they 'were in a quandary (ἀποροῦντες) as to which of these things one should rather give one's assent to'.

In the course of our ordinary occupations we take certain decisions -many small decisions every day- to do this and not that, to choose one road to go someplace and not the other, to trust certain persons and not others, etc. These are not the kinds of choices that are implied here, first of all because they are not problematic. If someone asks us, we have some reasons for doing all these things, but usually we do not even really think about them. As we go on with our occupations we may at some times face more difficult and complicated problems, but usually there are established procedures that we follow in order to solve them. We have ways to cope with them and sometimes to make progress because of them. Usually it is just a matter of working hard on these problems. For example there are calculations according to which the investment of a certain amount of money and effort in research, for a certain period of time can result in the medicine for cancer. Even with choices regarding our moral behaviour, usually we go on without thinking too much; we invoke and adhere to established codes that claim to tell us what is generally the right thing to do, or to personal codes, which we have somehow formed through our life experience.

Anomaly is not what we usually have to face, not even in complex but foreseeable cases such as these. By 'anomaly in things' Sextus seems to be referring to some exceptional problematic cases that break the regularity of life, in which one has to make an especially difficult and crucial choice; difficult in the sense that he does not have a given way of coping with them, and crucial in the sense that they seriously affect his life; for both these reasons they cause serious anxiety and disturbance.

An example may help us to obtain a clearer view of the matter. Death disturbs people, but usually there is no anomaly about it, it is something that normally happens in a regular and natural way and about which in most cases we have no choice. And when something like that happens, we know what to do. We follow the customs of our society and what our religion dictates to be done; for example we bury the dead man, and typically it is the relatives who take care of that. But if there is an order or a law that provides another general principle about what must be done, for example that no one should bury someone who betrayed his country, then it seems we have an anomaly which breaks the regularity of how things happen. If someone is the relative of the dead person, let's say the sister, another kind of disturbance, which has to do with the question of what is the right thing to do, may begin to torture her. Two codes that we usually adhere to in a non-problematic way and that claim to tell us what is the right thing to do are in conflict here. We cannot just adhere to them and have a quick and easy way of dealing with the matter. Before the anomaly we knew which is the right thing to do, but after the anomaly we no longer know, and thus serious disturbance follows. In a case such as this, we need to *think* about what we ought to do.

It seems that our life, however simple and regular it may be, is at the same time a field in which anomaly finds its way in. Different points of view about what is right and what is wrong come to conflict in one way or another, for example as different codes within the same society or across civilizations may come to conflict, or as things may change in history, and thus serious disturbance may be caused to human beings who wonder what to do in specific cases.

In the case of the persons of great stature who became the first philosophers, their exceptional mental powers give them not only a special sensitivity to anomaly, but

lead them also to react in a particular way to the difficult and crucial choices that it involves. They come to inquire for themselves what is true and what is false in things in order to give or withhold their assent accordingly, with the hope that deciding this question they will rid them of distress. Of course we can always decide what to do not according to what we have found out to be true after investigation, but according to the way we feel, or to what pleases us, according to our own interests, or according to codes of behaviour that are more familiar to us; and we can try to cope with the distress that our choice or life in general may still cause us, taking refuge in other practices, most of them developed within specific cultural contexts by religion, or even by science in modern societies where psychology or psychoanalysis promise release from distress and disturbance. The persons who became the first philosophers went beyond these ways of deciding and beyond these established practices of relief, in order to find out for themselves what is true, to secure in this way their decisions, and to remove in this way their disturbance; the expectation that this is something that they can do without the help, for example, of someone who already knows or of an authority who tells the truth, their choice to trust more their own minds and their own efforts, is likewise something that not just anyone would be capable of, it is an achievement that presupposes persons of an exceptional nature.

Now we need to see more clearly what it means to investigate for truth in this first stage, what it means for these first philosophers, who as yet are neither Sceptics nor Dogmatists, to inquire philosophically. First of all the very origin of the investigation in which the first philosophers are engaged determines what they are looking for. It seems that they are looking for something immune to the kind of anomaly that disturbed them in the first place, and this special interest opens for them a new perspective of seeing things, and determines what they are looking for as a special kind of truth. Before the anomaly arises, or if we do not see things in the light of the anomaly and of the special interest in finding out the truth in the sense of something immune to the anomaly, the question of truth or falsehood does not arise in the way in which it arises after we face the anomaly, and in the light of the anomaly. When one is burying one's deceased relatives, or when one is looking for one's keys, the question 'Is it really a good thing to bury the dead relatives?' or 'Is there any possibility for the keys to have disappeared, to have literally disappeared?' do not arise as questions. That it is a right thing to bury one's dead relatives, and that keys do

not disappear, are taken to be evident. But we may be led to such questions when anomaly actually arises or through the special interest we acquire in finding something on which we can really rely on, something that because it is really true and justified as such cannot simply comprise one side of a conflict in which two or more claims appear equally convincing to us. It is the interest in finding something safe from anomaly, something that can be the answer to the anomaly, which leads to a certain way of scrutinizing the things we usually rely on. From this perspective we cannot but take into account the fact that in different civilizations people do not bury their dead relatives, but they eat or burn them; thus what we commonly believe to be a good thing, namely to bury our dead relatives, becomes just one side of a conflict, and this conflict is enough to disqualify a common belief of our society from being the truth we were looking for.

In this way, the first philosophers, in a common philosophical way, started to be sensitive to see and reveal the anomaly in things or the conflict of views inherent in each state of affairs or received opinions that at first sight might look as a presumptive truth. Failing to see the conflict or being content with what is less than something really true, being content with something that is not really safe from anomaly and conflict, and therefore with something that cannot really be the answer to the problem that motivated this inquiry, means not just a partial failure: it means giving up this kind of investigation, which is what philosophical investigation originally is.

Sextus in the first paragraphs of *PH* implies that the Dogmatists and the Academics gave up this common way of investigating philosophically, even though their investigations had not, as they claimed, brought them either to the truth that they were looking for, or to the inapprehensibility of such truth. As Sextus explicitly says at other places, there are certain defects of character or will, such as self-conceit and arrogance,[46] that made them rash and presumptuous, leading them astray into dogmatizing. From that point on, they quitted the original, common way of investigating philosophically. On the other hand, the Pyrrhoneans' persistence in this common way of investigating philosophically amounts to persistence in what

[46] Sextus speaks many times about τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν and sometimes about τὴν τῶν δογματικῶν οἴησιν. Cf. *PH* I 20, 177, 186, 212, II, 21, 94, 258, III 2, 235, 280, 281, *M* IX 331.

philosophical investigation originally is. Their persistence was dictated by this very investigation. This is what mainly differentiates them from the other philosophers. Although 'sceptics' simply means those who investigate and 'scepsis' was used to denote philosophical investigation in general[47], the Pyrrhoneans at some point, probably after Aenesidemus, chose the name 'Sceptics' for themselves and 'Scepsis' for their school, in order to imply that they are the only philosophers who are consistent with an ideal of philosophizing which demands persistence and commitment to philosophy, the only philosophers who persist on the road of philosophizing which the original philosophical investigations had led them to.

4. 1. 2. On the nomenclature of Scepticism (*PH* I 7)

Apart from the common ground that preceded the differentiation of the three main forms of philosophy, Sextus alludes to a common ground that they share even after this point. The other names that Sextus gives for the Sceptics, namely *zetetic*, *ephectic* and *aporetic,* underline the common philosophical ground on which the Sceptical philosophy stands. They connect Scepticism with a way of philosophizing that does not conclude in any positive results, and at the same time Dogmatists would accept it as a legitimate way of philosophizing. Nevertheless the Pyrrhoneans and the Dogmatic philosophers do not see this way of philosophizing from the same perspective. Their overall philosophical stance and views differentiate how they perceive and evaluate it. For the Sceptics, being *zetetic*, *ephectic*, *aporetic* amounts to persisting in the way of philosophizing in which the first philosophers were investigating, since we have no positive results that could warrant any constructive philosophical activity. For them this is the only way of philosophizing legitimately, at least until now, and as such not only suffices for philosophizing, but represents the way of philosophizing in which one of the original philosophers who remains committed to philosophical investigation should persist. On the contrary, Dogmatic philosophers understood philosophizing mainly as a way of constructing positive theoretical views. They accepted that philosophizing in a zetetic, ephectic or aporetic way was a legitimate way of philosophizing that had some role to play, but they

[47] Sextus himself sometimes uses the term "σκέψις" not as a name for his philosophy, but just as a way to refer to philosophical investigation on a certain topic. Cf. *M* VII 89.

subordinated this way of philosophizing to the constructive way, demoting it to a secondary role.

The zetetic and aporetic way of philosophizing could be understood as representing an aspect of the Socratic and the Platonic tradition. According to one interpretation, in the context of the division of the Platonic dialogues, the term '*zetetic*' denotes a way of philosophizing which aims at persons and which is suitable for exercise, contest and refutation, in opposition to 'ὑφηγητικὸς', a tern that denotes a way of philosophizing which aims at things and which is suitable for, *inter alia*, proving the truth. The meaning of the term 'ὑφηγητικὸς', according to the previous explanation and to the general implications of its usage, seems to be 'doctrinal', in the sense of forming doctrines that lead us to grasp things by following certain principles.[48]

Sextus himself presents one interpretation according to which Plato sometimes philosophizes seriously, and in these cases he has a dogmatic character, and sometimes philosophizes with the purpose of play or contest, and in this case he has an aporetic character[49]. In this interpretation the evaluation of the aporetic aspect of Platos' philosophizing as merely secondary is even more explicit.

Sextus' explanation in *PH* I 7 about 'zetetic' as a name for *Scepsis* (ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι) does not suggest that the term in question refers to an investigation undertaken only for the sake of exercise, contest and refutation. According to Sextus, it is the common use of the term as a name for

---

[48] Cf. for example Albinus, philosopher of 2nd c. A.D. and teacher of Galen (or Alcinous, a different name for the same person, or a different person still of 2nd c.), *Introductio in Platonem*, 3: ὁ μὲν ὑφηγητικὸς ἥρμοσται πρὸς διδασκαλίαν καὶ πρᾶξιν καὶ ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθοῦς, ὁ δὲ ζητητικὸς πρὸς γυμνασίαν καὶ ἀγῶνα καὶ ἔλεγχον τοῦ ψεύδους· καὶ ὅτι ὁ μὲν ὑφηγητικὸς τῶν πραγμάτων στοχάζεται, ὁ δὲ ζητητικὸς τῶν προσώπων. In the same spirit Diogenes Laertius, III, 49: Τοῦ δὴ <δια>λόγου τοῦ Πλατωνικοῦ δύ' εἰσὶν ἀνωτάτω χαρακτῆρες, ὅ τε ὑφηγητικὸς καὶ ὁ ζητητικός. διαιρεῖται δὲ ὁ ὑφηγητικὸς εἰς ἄλλους δύο χαρακτῆρας, θεωρηματικόν τε καὶ πρακτικόν. καὶ τῶν ὁ μὲν θεωρηματικὸς εἰς τὸν φυσικὸν καὶ λογικόν, ὁ δὲ πρακτικὸς εἰς τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικόν. τοῦ δὲ ζητητικοῦ καὶ αὐτοῦ δύο εἰσὶν οἱ πρῶτοι χαρακτῆρες, ὅ τε γυμναστικὸς καὶ ἀγωνιστικός. καὶ τοῦ μὲν γυμναστικοῦ μαιευτικός τε καὶ πειραστικός, τοῦ δὲ ἀγωνιστικοῦ ἐνδεικτικὸς καὶ ἀνατρεπτικός.

[49] *PH* I 221: ἐν μὲν γὰρ τοῖς γυμναστικοῖς [φασι] λόγοις, ἔνθα ὁ Σωκράτης εἰσάγεται ἤτοι παίζων πρός τινας ἢ ἀγωνιζόμενος πρὸς σοφιστάς, γυμναστικόν τε καὶ ἀπορητικόν φασιν ἔχειν αὐτὸν χαρακτῆρα, δογματικὸν δέ, ἔνθα σπουδάζων ἀποφαίνεται...

the activity of investigating in the field of philosophy and sciences that justifies the name 'zetetic' for *Scepsis,* and Sextus seems to use it with more or less the same meaning as the term 'Sceptic'. Similarly the two explanations that Sextus gives about the name 'aporetic' as a name for the Sceptical school (ἀπορητικὴ ἤτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἔνιοί φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν) do not imply in any way that he is talking about a secondary way of philosophizing. The first explanation connects ἀπορεῖν with investigating, and attributes the view that the Sceptics 'ἀπορεῖν about everything and investigate' to some unnamed others. The second connects ἀπορεῖν with the state of not being able either to give assent or to refuse it, and thus connects ἀπορεῖν with the state of ἐποχή. Both these explanations distance the meaning of the term here both from a technical sense indicating a practice of producing arguments that refute certain theses for dialectical purposes, which is the meaning of the term aporetic in other contexts in Sextus[50], and more generally from an understanding of the aporetic way of philosophizing as simply a way to contest or to play.

Sextus names the Sceptical school 'zetetic' and 'aporetic' without implying either that the Sceptics are not serious when they philosophize, or that their way of philosophizing is only suitable for exercise, contest and refutation. On the contrary,

[50]For instance, in many cases it takes on the meaning of refusing the existence of some things that correspond to certain Dogmatic notions (e.g., *M* 7. 28: καὶ ὁτὲ μὲν ἐξηγητικῶς ὑποδεικνύντες, ποσαχῶς λέγεται τὸ κριτήριον καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ τίνα ποτὲ κατὰ τοὺς δογματικοὺς εἶχε φύσιν, ὁτὲ δὲ καὶ ἀπορητικώτερον σκεπτόμενοι, εἰ δύναταί τι τούτων ὑπάρχειν; *M* 8. 1: Ὅσα μὲν ἀπορητικῶς εἴωθε λέγεσθαι παρὰ τοῖς σκεπτικοῖς εἰς ἀναίρεσιν τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας, διὰ τοῦ προανυσθέντος ἡμῖν ὑπομνήματος ἐπεληλύθαμεν; *M* 8. 40: Δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. εἰ γὰρ ἔστι τι ἀληθές, ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν ἐστιν, ἢ καὶ νοητόν ἐστι καὶ αἰσθητόν ἐστιν. [ἢ] οὔτε δὲ αἰσθητόν ἐστιν οὔτε νοητόν ἐστιν, οὔτε τὸ συναμφότερον, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τι ἀληθές; see also *M* 8. 77-78, 80, 99 and 159-161). But Woodruff's thesis that an ἀπορία in Sextus' usage is always and unambiguously a refutation that issues in the denial of a dogmatic belief ('Aporetic Pyrrhonism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6 (1988), p. 141), is not correct. Although there are cases where Sextus employs against Dogmatic philosophy arguments that he calls aporetic, in which aporetic seems to be used in a more technical sense to refer to arguments that refuse the existence of a certain Dogmatic notion, Sextus does not always and unambiguously use ἀπορία in this sense. In the chapter on the names of Scepticism that we discuss above, in the explanations that Sextus provides concerning the term 'aporetic', we do not have any indication of such a meaning. There is also another crucial chapter, namely the chapter on the origins of Scepticism, where the term ἀποροῦντες cannot have this technical meaning, since it refers to a state that comes right before the beginning of the philosophical investigation.

Sextus presents Scepticism as a serious philosophical investigation and, as we are going to see, he in many cases speaks about Scepticism as an investigation into things. In any case, the connection with the Socratic and the Platonic tradition is as a matter of fact present when the Sceptics apply to themselves the names 'zetetic' and 'aporetic'. But the Sceptics, as we have seen, must have had a different way of understanding and evaluating the zetetic and aporetic way of philosophizing in general, and perhaps also the zetetic and aporetic aspect of the Platonic tradition.[51]

In the Aristotelian tradition, ἀπορεῖν has a role to play in the investigations into what is true and what is false in things. It is understood as a preliminary task to any serious philosophical inquiry. To raise puzzles or to collect puzzles on a subject helps the philosopher to be in a better position for his main job, which is to develop the adequate theory. That is how Aristotle himself proceeded, in his *Metaphysics,* devoting a whole book, *Metaphysics* B, to ἀπορίαι. But obviously the Sceptics cannot be aporetic in this way, since they do not go on to establish any positive philosophical theses or theories.

It seems to me that now we can see one of the reasons why Sextus' attempt in *PH* I to present Pyrrhonism as an original form of philosophy that investigates into things, and

[51] Aenesidemus' appreciation of the aporetic way of philosophizing is implied first by the fact that he calls his school 'aporetic' (P. Woodruff maintains that 'this was evidently Aenesidemus' own word'; see op. cit. p. 142 and n. 3 for the relevant references); and second by his view that Plato as an aporetic philosopher is a genuine Sceptic (*PH* I 221-222). But this does not imply at all that he understands ἀπορία as refutation and that his Ten Modes are designed and organized as refutations of Dogmatic beliefs. This is not the only way to understand what ἀπορία is. And as we have seen, at least in Sextus, it is not the right way to understand how the Sceptics come to be called aporetic philosophers. It seems to me that Woodruff's general thesis that Aenesidemus' Pyrrhonism represents an aporetic Pyrrhonism in the sense of a Pyrrhonism that refutes Dogmatic beliefs, and thus that it is a form of negative Dogmatism, is at least questionable, since it is based on the wrong assumption that ἀπορία in Sextus means always and unambiguously refutation (cf. the previous footnote), and on the further assumption that this is enough to show that ἀπορία as refutation is derived from an older form of aporetic Pyrrhonism which must be the Pyrrhonism of Aenesidemus. For a detailed criticism of Woodruff's view about Aenesidemus' Pyrrhonism, cf. Malcolm Schofield, 'Aenesidemus: Pyrrhonist and Heraclitean', in Anna Maria Ioppolo and David Sedley (eds.), *Pyrrhonist, Patricians, Platonizers. Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum,* Bibliopolis 2007, especially pp. 285-303. In spite this criticism and, I think, without any decisive argument against it, Woodruff insists on his view in his article 'The Pyrrhonian Modes' in R. Bett, *The Cambridge Companion to Scepticism*, Cambridge 2010. For example he writes in note 16: 'An *aporia* is not a doubt or a confusion, and, in Sextus' work, it is not a problem. It is a refutation, and as such is negatively dogmatic'.

his explicit reference to a kind of investigation into things that the Sceptics undertake on their own (in *M* VII 1), were not only ignored, but were taken as a sign of the Sceptics' dishonesty and lack of seriousness in what they were doing and saying. A way of philosophizing with no positive results, a zetetic and aporetic way of philosophizing, understood through the authoritative views of the philosophical tradition that Sextus would call Dogmatic, could be understood either as a way of philosophizing that aims at persons and is suitable for exercise, contest and refutation, or as a task preliminary to doctrinal work. Obviously what the Sceptics do is not anything preliminary to any doctrinal work to which they subsequently proceed. At first sight it is not any gymnastic exercise either. What seems to be left is that the Sceptics develop arguments against the Dogmatists, and this is all they can do when they philosophize. But if Scepticism is exhausted in this way of arguing, then it cannot be an original and genuine philosophy, as the Sceptics claim, but just an activity parasitic to philosophy, as it lives on the development of Dogmatic philosophy. More than that, Pyrrhonism could easily be mistaken not only as parasitic, but also as hostile to philosophy, if we take into consideration the radical spirit, as we saw it previously, of the Sceptics' attack on the Dogmatically established and developed parts of philosophy.

One last comment on the term 'ephectic'. In the course of the development of Pyrrhonism, ἐποχή replaced ἀπορία as the Sceptics' favourite term. The Ten Modes of Aenesidemus, which Diogenes Laertius calls ἀπορίαι (IX 79), are not called ἀπορίαι in Sextus, but, together with the five modes, they are called the modes of ἐποχή. The typical Sceptical stance to which the ten and the five Modes lead the Sceptic, and to which he has been led in every case that he has investigated into, is that of ἐπέχειν rather than that of ἀπορεῖν. But again the explanation that Sextus gives for the use of the term as a name for the Sceptics does not refer to a way of philosophizing which is peculiar to the Sceptics; he emphasises that it derives 'from what happens to the inquirer after the investigation'. The use of the term περὶ τὸν σκεπτόμενον instead of, for instance περὶ τὸν σκεπτικόν here seems to indicate that he speaks for the inquirer in the field of philosophy in general and not only for the Sceptics.

It seems to me that Sextus again uses a name with which he does not want to denote a condition to which only the Sceptics or a peculiar sceptical way of doing philosophy could end, but a term that denotes a state in which everyone who is engaged in philosophical inquiry could find himself. Moreover, Dogmatists were accepted that suspension of judgment is a possible end for themselves, at least in specific cases.[52] In any case, ἐποχή and ἀπορία denote a similar situation in which someone cannot give his assent and at the same time cannot refuse to do so. One of the reasons for the Sceptics to prefer the term ἐποχή instead of ἀπορία for their modes seems to be that when the mature Sceptics are led to this situation, they do not suffer any more from any distress and anxiety, as was instead generally implied by the term 'ἀπορία'. But the Sceptics still use the term *aporetic* to name themselves, a term which renders more explicit the connection of what they are doing with an original and common way of philosophizing.

4. 1. 3. What is Scepticism? (*PH* I 8)

Now that we have some idea about the common ground between Scepticism and the other forms of philosophy, we can turn to the definition that Sextus gives of Scepticism. Sextus defines Scepticism in the following way:

> *PH* I 8: Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἱονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν
>
> Scepticism is an ability to oppose things which appear and are thought of in any way at all, an ability by which because of the equipollence in the opposed things and accounts, we come first to suspension of judgment and afterwards to tranquillity.

Sextus defines Scepticism as an ability to do something, as a δύναμις. Given that, as we have seen, Sextus' view is that philosophy originally and in general is an activity, and more precisely an activity of investigating, and that Scepticism persists in investigating, we need to understand the sceptical ability to oppose things which

[52] Chrysippus, for example, according to a fragment attributed to him, refuses to ascribe suspension of judgment exclusively to the Sceptics, and he regards it as a possible stance for the Dogmatists as well (Chrysippus, *SVF* II, 121: Οὐ μόνον οἱ ἐφεκτικοί, ἀλλὰ καὶ πᾶς δογματικὸς ἔν τισιν ἐπέχειν εἴωθεν ἤτοι παρὰ γνώμης ἀσθένειαν ἢ παρὰ πραγμάτων ἀσάφειαν ἢ παρὰ τὴν τῶν λόγων ἰσοσθένειαν).

appear and are thought as precisely an ability to investigate philosophically in the original philosophical way, with the persistence that only the Sceptics, according to their claim, had.

First of all, we need to underline that this definition does not present the Sceptics as doing specifically or exclusively what we have seen the Sceptics to be doing in the εἰδικός λόγος. The subject of Sceptical investigation in the εἰδικός λόγος is what the Dogmatists *say*. Sextus here does not confine the exercise of the sceptical ability either to what the Dogmatists say or more generally to λόγοι. On the contrary, he says that the Sceptical ability is one of opposing, quite simply and generally, things perceived and thought. That the Sceptics oppose *things* is something that Sextus underlines again in the introduction of his presentation of the modes, when he writes

> *PH* I 31: γίνεται τοίνυν αὕτη, ὡς ἂν ὁλοσχερέστερον εἴποι τις, διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων.
>
> It comes about –to put it rather generally– through the opposition of things.

Πράγματα is a vague term which can refer not only to concrete real objects, but also to states of affairs, facts, circumstances or occurrences. In this vague sense things perceived and thought can be taken as πράγματα. In any case, the opposition between πράγμασι and λόγοις that we find in the definition of Scepticism, when Sextus speaks about 'the equipollence in the opposed objects and accounts' (τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν), underlines that what we generally get through the Sceptical ability is not only oppositions of λόγοι, and more generally that Scepticism does not only deal with λόγοι.

4. 1. 4. The modes of suspension of judgment

Next we need to focus on the modes of suspension of judgment, since it seems that they represent the general ways in which the sceptical ability works. The first set of Modes that Sextus presents are the Ten Modes, traditionally ascribed to Aenesidemus. They are given prominence within the overall exposition of modes, since their presentation (*PH* I 31-163) takes up the longest part of the whole (*PH* I 31-186). Generally, we can say that the Ten Modes as described there are concerned with certain separate judgements and theses. The origin of these judgments does not seem to matter; the Sceptic can equally well use a judgment based on perception, e.g. 'the

apple is sweet and yellow', as one based on ordinary belief, e.g. 'wearing feminine attire is a disgraceful thing' (§155), or a thesis that is part of a Dogmatic philosophical theory, e.g. 'the atoms are the elements of existing things' (§147). The Ten Modes are patterns according to which the Sceptics can change the perspective from which the subject, e.g. the 'x' of any given judgment of the form 'x is y' may be viewed. From this different perspective, e.g. the perspective of a different animal, a different man, a different organ of sense, a different mental or physical state, a different set of circumstances or a different civilization, or even a different Dogmatic theory, we can get a conflicting judgment, e.g. that 'x is y*'[53].

In addition, the Sceptics use the network of the five Agrippan modes in order to test and block arguments that attempt to resolve the conflicts of things by establishing the authority of a general perspective which warrants the adoption of a thesis. In the case of the five modes the concern is not just with individual judgments which are in conflict with each other, but also with articulated thoughts and views in the scope of which certain processes of reasoning may be advanced and certain lines of arguments may be produced in order to support the adoption of specific opinions. Thus, each view[54] suffers from 'disagreement' and 'relativity', and any attempt to justify or to support them argumentatively, giving one of them ascendancy over the others, is checked by the modes of 'infinite regress', of 'circularity' and of 'hypothesis'. With these modes we move to a level of more complicated argumentative thinking.[55]

Sextus completes the presentation of the modes of suspension of judgment by presenting the two modes (§178-179) that were based on the notion of apprehension: '...by showing that nothing is apprehended either through itself or through another thing, they (sc. the Sceptics) are thought to introduce ἀπορία about everything' (§178).

---

[53] Here I follow Annas' and Barnes' formulation according to which y and y* designate incompatible properties. *The Ten Modes*, pp. 22 and 24.

[54] For an interpretation of the five modes' universal application cf. C. Perin, 'Pyrrhonian Scepticism and the search for truth', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, especially pp. 354-358.

[55] Barnes has shown the connection between the five modes –or at least three of the five, namely those of 'infinite regress', 'circularity' and 'hypothesis'– and Aristotle's views in the *Posterior Analytics* about how a system of theoretical knowledge should be based on first principles (*The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990, p.120ff).

Last in the presentation of the Modes come the eight modes against causal explanations (§180-186). The latter are presented as distinct from the modes of suspension of judgement. Actually Sextus introduces them just after closing his presentation of the modes of suspension of judgment. Their prime function, Sextus says, is to challenge and block the Dogmatic philosophers' theories of causal explanations. Nevertheless Sextus chooses this place to introduce them, as he remarks, because some Sceptics present them in a form similar to that of the modes of suspension of judgment, namely in the form of modes.[56]

The long section on the modes follows the chapter on the end of Scepticism, which is the chapter that explains how the Sceptics attain ἀταραξία through suspension of judgment. As he says in his introductory remarks, Sextus explains, in his section on the modes, how the Sceptics are 'left with' suspension of judgment (§31: ὅπως ἡμῖν ἡ ἐποχὴ περιγίνεται). The verb περιγίνεται implies that ἐποχὴ is something that remains at the end of a certain process regardless of the accomplishment of the original purpose of this process, just as honour may come to a citizen after he has loyally fought for his city regardless of the outcome of the battle or the war.

In the introduction to the presentation of the modes (§31-35), Sextus describes in general the process through which the Sceptics come to ἐποχὴ as διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων. He refers implicitly back to his definition of Scepticism as an ability (δύναμις) to oppose things, and he repeats almost verbatim the description that he has already given there about the types of oppositions that the Sceptical ability sets out (in I 9: ποικίλως ἀντιτίθεμεν ταῦτα, ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλὰξ ἀντιτιθέντες and in I 31: ἀντιτίθεμεν δὲ ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλὰξ). He also concludes his introduction to the modes by saying that he presents the modes in order to provide a more exact understanding of these oppositions, which clearly are

[56] Sextus begins the presentation of the eight modes with: Ὥσπερ δὲ τοὺς τρόπους <τῆς> ἐποχῆς παραδίδομεν, οὕτω καὶ τρόπους ἐκτίθενταί τινες, καθ' οὓς ἐν ταῖς κατὰ μέρος αἰτιολογίαις διαποροῦντες ἐφιστῶμεν τοὺς δογματικοὺς διὰ τὸ μάλιστα ἐπὶ ταύταις αὐτοὺς μέγα φρονεῖν. καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι...(§180), and he finishes with: ἔστιν οὖν καὶ διὰ τούτων ἐλέγχειν ἴσως τὴν τῶν δογματικῶν ἐν ταῖς αἰτιολογίαις προπέτειαν (§186).

the oppositions that, in the definition of Scepticism, Sextus presents the Sceptical ability to set out.

> *PH* I 35: ὑπὲρ δὲ τοῦ τὰς ἀντιθέσεις ταύτας ἀκριβέστερον ἡμῖν ὑποπεσεῖν, καὶ τοὺς τρόπους ὑποθήσομαι δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεται.
>
> In order that we may have a more exact understanding of these oppositions I will describe the Modes by which suspension of judgment is brought about.

The way Sextus introduces the modes shows that for the Sceptics they are not just the machinery for producing suspension of judgment and therefore tranquillity, but the modes in which the Sceptics investigate into things; it is through this investigation that suspension of judgment is left to (§31: περιγίνεται) the Sceptics. Through all these different cases of all the different types of investigation that the modes represent, suspension of judgment is brought about, or more literally is brought together (§35: συνάγεται)[57]. In this way the Sceptic arrives at suspension of judgment, which does not concern just a few specific cases, but all the cases they have investigated until now. Now we can understand why the section on the modes covers the longest part of the καθόλου λόγος, namely almost two thirds of the first book of the *PH* (§§31-186). Since what the Sceptics present and describe in the καθόλου λόγος is the ability to do something, namely to investigate philosophically, it is reasonable that the main part of this presentation should concern the ways in which the Sceptics exercise this ability, and thus the ways in which the Sceptics carry through their philosophical investigations, through which they happen to come to suspension of judgment.

Now the first type of opposition of things that Sextus distinguishes in the introductory chapter on the modes is that of opposing φαινόμενα to φαινόμενα. Regarding the term 'φαινόμενον' Sextus has already said, in his remarks on the definition of Scepticism as an ability to oppose φαινόμενα and νοοούμενα, that φαινόμενα there means αἰσθητά, things that can be perceived by the senses (*PH* I 9: 'φαινόμενα' δὲ

[57] The first meaning for συνάγω in Liddell-Scott is 'bring together' or 'gather together'. 'Concluding from premises, infer or prove' is a technical meaning that we find in philosophical contexts. Here the context suggests that the technical meaning is out of the question. Translators agree on that. Bury and Mates translate: '…suspension of judgment is brought about…', Annas/Barnes: '…I shall set down the modes through which we conclude to suspension of judgment'.

λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά). The examples of φαινόμενα that he here provides show that the term is again being used in the same sense. The example he gives for the first type of opposition is that 'the same tower appears round from a distance but square from nearby' (§32). This was a favourite example also for the Dogmatic schools of philosophy. The Epicureans, for example, attempted to give an answer to this apparent contradiction with their theory of perception (cf. *M* 7 208-209). Nevertheless we cannot say that it belongs to the material that the Dogmatic philosophers, as being Dogmatic, produce. It seems rather to belong to what Sextus calls (in *PH* I 210-211) the common materials that all the philosophical schools can use and even life (βίος) suggests. We can understand that anyone in an ordinary situation of observing a tower can have the experience of these two conflicting appearances. Nevertheless, it seems that to take these two appearances as conflicting in a seriously undecided way, presupposes the original philosophical perspective from which we are looking for a special kind of truth, a perspective opened, as we have seen earlier, in reaction to the anomaly in things. Otherwise someone may have these conflicting appearances but not bother at all about them – and the same with similar cases such as the oar that looks broken in the water–, since we ordinarily have ways to test what we see and then to decide what is true and what is false; for example, we easily decide, after we have gone closer, that the round form was only an optical illusion and the truth is that the tower is square. However, from the philosophical perspective, these procedures do not suffice to bring us to what we are looking for, namely to something really true in the sense of something totally free from any kind of anomaly and conflict. So, for the philosophers this kind of conflict seems to belong to the common material, which they take into account and on the basis of which they start to philosophize.

Things are similar but in some respects different in the second example that Sextus gives for the type of opposition of what is thought to what is thought:

> *PH* I 32: κατασκευάζοντα ὅτι ἔστι πρόνοια ἐκ τῆς τάξεως τῶν οὐρανίων, ἀντιτιθῶμεν τὸ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς δυσπραγεῖν πολλάκις τοὺς δὲ κακοὺς εὐπραγεῖν, καὶ διὰ τούτου συνάγωμεν τὸ μὴ εἶναι πρόνοιαν·
>
> against those who seek to establish that there is no Providence from the orderliness of the heavenly bodies, we oppose the view that often the good

> do badly, while the bad do well, and conclude from this that there is no Providence.

Both these views, although they are complicated thoughts that involve the capacity to go from a mere observation to inferences about things that are beyond these observations, do not need to belong to any philosophical system or to be the product of Dogmatic philosophical thinking. Anyone could come to form these views and even to form both of them and to see the disturbing conflict that arises. But again, some may decide to ignore the conflict, trusting the view that their religion advocates, while some others may decide to attempt to find out for themselves what is true and what is false. It is only this last group of persons who see this conflict as an undecided —at least initially undecided—conflict, and it is this group of persons who have a natural aptitude to philosophy, having, as Sextus implies, the powerful minds needed for turning to philosophizing.

The last type of opposition that Sextus distinguishes is what is thought of to what appears. Sextus gives the following example:

> *PH* I 33: ὡς ὁ Ἀναξαγόρας τῷ <κατασκευάζοντι> λευκὴν εἶναι τὴν χιόνα ἀντετίθει, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιὼν ἄρα μέλαινά ἐστιν.
>
> as Anaxagoras did when to the view that snow is white, he opposed the thought that snow is frozen water and water is black and snow is therefore black.

In this case Sextus explicitly attributes the opposition to a philosopher, namely to Anaxagoras. But again the thought that snow is frozen water and water is black, and therefore snow is black, does not involve any argument that is the product of a specific Dogmatic school of philosophy (it does not contain any technical terms or special forms of inferences). We can imagine a Sophist to point to the deep sea and ask which is the colour of the water, and getting the answer that it is black, to proceed to the argument that therefore snow cannot be white. Or we can imagine other people, who are not necessarily already philosophers or Sophists, to get puzzled about the colour of the water, partly through a conflict between what they see and inferences like the one Anaxagoras used.

What we get, then, from the examples that Sextus introductorily provides about the kind of oppositions that the modes of suspension of judgment set out, is that the oppositions themselves and the material used in these oppositions, namely both things perceived by senses and things thought, need not be the product of Dogmatic philosophical thinking, but they can be common materials which we may all come to think about and which the original philosophers and all philosophical schools can use when they philosophize.

A short digression on Sextus' remarks on the common materials that all philosophers use would be illuminating here. In *PH* I 210-211 Sextus discusses Aenesidemus' view about a relation between the Heraclitean philosophy and Scepticism, a relation that according to this view relies on the fact that Sceptics claim that contraries appear to hold of the same thing. Sextus' argument against this view is that here we do not really have a belief of the Sceptics:

> *PH* I 210-211: τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι οὐ δόγμα ἐστὶ τῶν σκεπτικῶν ἀλλὰ πρᾶγμα οὐ μόνον τοῖς σκεπτικοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπίπτον· οὐδεὶς γοῦν τολμήσαι ἂν εἰπεῖν ὅτι τὸ μέλι οὐ γλυκάζει τοὺς ὑγιαίνοντας ἢ ὅτι τοὺς ἰκτερικοὺς οὐ πικράζει, ὥστε ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως ἄρχονται οἱ Ἡρακλείτειοι, καθάπερ καὶ ἡμεῖς, ἴσως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι φιλοσοφίαι. …ἀρχὰς ἔχουσιν οὐ μόνον ἡμῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ τῷ βίῳ ὑποπιπτούσας
>
> 'contraries appear to hold of the same thing'…is something that comes under observation not only by the Sceptics but by other philosophers too — and indeed by everybody. For example no one would venture to say that honey does not affect healthy people sweetly or sufferers from jaundice bitterly. Thus the Heracliteans take their starting points or principles from a preconception common to all men – just as we do and maybe the other philosophers too. … they start from items which come under observation not only by us but also by other philosophers –and by ordinary life too.

And he concludes:

> …πάντες κοιναῖς ὕλαις κεχρήμεθα
>
> 'We all make use of common materials'.

Sextus takes as common material a quite general view, namely that contraries appear to hold in respect of the same things. Thus it is not only certain observations, such as that honey affects healthy people sweetly and sufferers of jaundice bitterly, that can

be taken as common materials, but we can also regard as common material general thoughts about things, thoughts that we develop on the basis of these observations but transcend them in some way. This is something that we also have seen in the case of the examples that Sextus gives for things thought, in his presentation of the types of oppositions. Both simple observations and more general thoughts seem to be common not in the sense that all of us every time we think of honey, for example, also think that sufferers from jaundice taste it as bitter, or that all of us every time we think of something in a certain way keep in mind that the contrary may also appear to hold of that thing. We are not all of us and not all the time aware of all of these. But they are common in the sense that we can come to these thoughts, without the help of a specific philosophical school, or even more generally without necessarily the help of philosophizing as an established way to investigate into things. They are also common in the sense that once we come to these thoughts or to these observations, we accept and cannot doubt them as thoughts and observations; we cannot doubt that contraries appear to hold of the same things, and similarly with that we cannot doubt that the oar in the water looks broken and it doesn't look broken outside the water. Sextus takes the thought that contraries appear to hold of the same things as, in this way, a commonly accepted thought, and he calls this thought that becomes the starting point for the Heraclitean philosophy a 'common preconception'. It was a commonplace for the philosophers of Sextus' time that we come naturally to think about things in certain ways, which are depicted in our common preconceptions, and these preconceptions are the common starting point for any philosophical investigation. Thus Sextus can speak of the general thought that 'contraries appear to hold of the same thing' -a thought that he takes as common material that all philosophers can use and even βίος has- as a common preconception, implying that it is a thought developed in a similarly natural way, and philosophers can similarly use it as they do with the unprocessed material from which they start.

The opposition that 'honey appears sweet to some and bitter to others', which is based on simpler observations, also belongs to the common materials that all philosophical schools can use. For example, apart from the Sceptics, the Democriteans use this opposition, as we can see in Sextus' remarks in the chapter about the relation between Scepticism and the Democritean philosophy (*PH* I 213-214). There, Sextus rejects that the use of the phrase 'οὐ μᾶλλον' is something that the two schools have in

common, since he claims that they use the phrase in different ways. Nevertheless, he seems to accept that in one respect the Pyrrhoneans and the Democriteans make the same use of the anomaly of appearances, namely they use it as their starting point, although they proceed differently and they conclude by adopting quite different attitudes when they both use the phrase 'οὐ μᾶλλον'.

Sextus here refers to oppositions of the type 'honey appears sweet to some and bitter to others' with the general description 'the anomaly of appearances' (§214). In the presentation of the Ten Modes we get both the special example about honey as being formed according to the fourth mode (§101) and, in some cases, the description of what we get by modes as anomaly of appearances or of things (§112, 114, 132, 163). We have already seen that anomaly in things, according to Sextus, stands at the origin of philosophizing, and it is more a fact to which those who turn to philosophizing react in a certain way, than it is the product of philosophizing itself, let alone the product of a special school of philosophy. But if the oppositions that we get with the modes represent this anomaly in things, or if these oppositions are common materials that all philosophical schools can use, how are we to understand the role of the sceptical modes as ways of forming these oppositions, and the role of the modes in the development of the specific philosophical school of Pyrrhonism?

First of all, it seems to me that it is not the case that the modes produce the oppositions; the oppositions in a way are there to be seen, and if we adopt a certain perspective, namely the original philosophical perspective, they are there to be seen as serious undecided conflicts. The modes seem to represent a conscious and systematic adoption of that perspective. They look like practical instructions or guidelines about the ways in which we can shift the original philosophical perspective in order to be able to move through a whole spectrum of different oppositions, and thus to keep on investigating in the spirit of the original philosophers.

Nevertheless, theses that are clearly the product of Dogmatic philosophical thinking can also be used as material that the Sceptics oppose. For example in the tenth mode, as I remarked earlier, Sextus refers to a specific category of account, the 'Dogmatic supposition', which may be set up in opposition either to another one of the same kind, or to lifestyle, custom, law or myth. He describes Dogmatic supposition as

> *PH* I 147: δογματικὴ δέ ἐστιν ὑπόληψις παραδοχὴ πράγματος δι' ἀναλογισμοῦ ἤ τινος ἀποδείξεως κρατύνεσθαι δοκοῦσα, οἷον ὅτι ἄτομα ἔστι τῶν ὄντων στοιχεῖα ἢ ὁμοιομερῆ <ἢ> ἐλάχιστα ἤ τινα ἄλλα.
>
> an acceptance of a matter that seems to be established by abduction or proof of some kind, for example that there are atomic elements of things, or 'homoeomeries', or least parts, or something else.

In *PH* III 32 he refers to the same theses, and to others, as the answers that different philosophers gave to the question of the material principle of things. It is in the context of this discussion that we can understand how these philosophers think about these things, and it is in the context of their theories that we can understand what each of them means with the specific terms that he uses, i.e. atoms or 'homoeomeries' or least parts, or even partless bodies, or seamless masses, or numbers or the limits of bodies, or qualities, to bring in some more cases that Sextus invokes in III 32. Although we cannot say that these theses belong to the common material from which all philosophers start or even βίος involves, again, once the Dogmatists have produced these Dogmatic theses, the oppositions between them, and between them and other views produced in different ways, are there to be seen by anyone who is properly informed of these Dogmatic theses. Thus the Sceptics, like the other philosophers, do not need to start to philosophize from oppositions concerning material produced by Dogmatic philosophy. They can go on to see the oppositions that the special material produced by Dogmatic philosophy involves, but this does not need to be their first, or their main, philosophical work.

It is a quite widespread view that the Ten Modes are bad arguments[58] —especially in comparison with the much more sophisticated Five Modes. Several interpreters of Sextus' philosophy have questioned the significance of the Ten Modes for Sextus' scepticism. It has been maintained that Sextus presents them but does not use them, and so they have no important role in Sextus' works and scepticism. Bailey has maintained: 'it seems obvious that although Sextus treats Aenesidemus' tropes in a respectful manner, Sextus himself is more impressed by the five tropes of suspension supposedly handed down by Agrippa and his followers. Agrippean arguments recur

[58] Striker conveys this view as a suggestion made to her by one of her colleagues ('The Ten Tropes of Aenesidemus', in M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley etc. 1983, p. 96).

with almost monotonous regularity throughout the *Outlines* and *Against the Dogmatists* (see e.g. *PH* II 19-20, 91-3, 121-3, III 7-9, 33-6, *M* VII 315-16, 427-9, VIII 19-23, 340-3, II 174-8) and no other pattern of argument attains anything like this degree of prominence. Moreover Sextus occasionally states quite openly that Agrippean arguments render his other arguments virtually redundant (*PH* I 185-6 and II 21). Thus we can safely assume that Sextus' own ἐποχή is primarily a product of the influence exerted by the type of reasoning set out in Agrippa's five modes' (*Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism,* Oxford, 2002, p. 133).

Bailey's thesis does not seem to me to be so 'obvious' or so 'safe to assume'. First of all Sextus never states, openly or not, that the Five Modes render 'virtually redundant' the Ten Modes. On the contrary, he explicitly remarks that the recent Sceptics 'put them [the five modes] forward not as rejecting the Ten Modes but in order to refute the rashness of the Dogmatists in a more varied way by using both sets together' (*PH* I 177). In *PH* I 185-186, to which Bailey refers in order to establish his view[59], Sextus remarks that the Five Modes 'may suffice', not generally and in all the cases of Sceptical arguments, but just 'against causal explanations (αἰτιολογίαι)'; it is instead the specific modes which were used particularly against the Dogmatic philosophers' theories of causation which are presented as being perhaps redundant, since the Five Modes that could be used against Dogmatic theories in general could be employed against the Dogmatic theories of causation as well.

In addition, respect for the founder of the school, namely Aenesidemus, is not sufficient on its own to make Sextus devote such a long part of the καθόλου λόγος to the Ten Modes, especially since he does not even mention Aenesidemus' name in the presentation of the Ten Modes. On the contrary, he attributes to Aenesidemus the eight modes against the Dogmatic theories of causation, for which he expresses his reservations about their use, when he says that the five modes suffice against the theories of causation. Moreover, whatever respect he may have held for Aenesidemus, this respect was not enough, in other cases, to prevent him from underlining his open disagreement with certain of Aenesidemus' views, for example with Aenesidemus'

[59] *PH* II 21, the second of Bailey's two references, does not refer to the matter explicitly enough for me to see the relevance of the passage and the way it supports Bailey's thesis.

view that 'the Sceptical persuasion is a path to the philosophy of Heraclitus' (*PH* I 210-211).

It nevertheless remains a fact that, although Sextus in the first Book of the *PH* gives such a prominent position to the Ten Modes and provides such an extensive description of them, in the rest of his works he does not make much use of them. But we cannot conclude from that that they have no important role to play in his philosophy, especially if it is correct that attacking Dogmatic philosophy was neither the only nor the main philosophical practice of Sextus' Pyrrhonean Sceptics.

In the case of the five modes, the two modes and the modes against causal explanations, we find in Sextus' text explicit remarks that allude to a use of them in the context of dialectic discussion, serving the aim of refuting a dogmatic resolution of any conflict. The *ad hominem* investigation against Dogmatic philosophers is one kind of investigation to which the above modes seem to fit. What we actually have in the rest of Sextus' works verifies that the five modes *were* used in this kind of investigation.

It has been difficult to understand the kind of investigation that the Sceptics carry on with the Ten Modes. One interpretation that has been proposed is that the Ten Modes are also part of the same *ad hominem* investigation against the Dogmatic philosophers. S. Stough maintained: 'The force of the Tropes is most evident if they are viewed as an attack on philosophical theories (of which the Stoic is in this case perhaps the best example) that purport to transcend the data of experience to an external and, according to Sceptics, unknowable reality' (*Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Berkeley and Los Angeles 1969, p. 93). Her view is that the Ten Tropes are not concerned with differences of opinion, but that 'the original disparity in all the Tropes is with sense impressions…' (p. 78). Now many things could be said against this interpretation. G. Striker has given a general argument against Stough's view, maintaining, correctly I think, that 'The skeptics, for one thing, did not consider themselves to be arguing from or against a specific philosophical position; that type of argument belonged, according to Sextus Empiricus (*PH* I 5-6), to the special part of the Pyrrhonist exposition, in which they argued against 'each part of so-called philosophy', as against the general account, in which they set out the characteristics of

skepticism itself'. ('The Ten Tropes of Aenesidemus', in M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley 1983, p. 98).

Nevertheless it is not wrong to think that the Sceptics use the Ten Modes against Dogmatic philosophy. There are cases in which Sextus uses, in the εἰδικός λόγος, certain examples that he had cited in the exposition of the Ten Modes against theses that Dogmatic philosophy has maintained. For example, Sextus uses the fact that the honey appears sweet to healthy people and bitter to those suffering from jaundice against the general Dogmatic thesis that the senses are a criterion of truth (*PH* II 51), and against the thesis that intellect together with the senses can serve as such a criterion (*PH* II 63). The Sceptics reveal that, where the Dogmatists purport to find solid ground on which to establish their doctrines, what we really have is anomaly in things and conflicting accounts, on which we can establish no doctrine without being dogmatic. In this way the Ten Modes can work against Dogmatic philosophy, but it seems that they are not designed, or they are not collected and systematized, in order to be used in attacking Dogmatic philosophy.

It is telling, and many scholars have noticed, that much of the material found in the Ten Modes is not invention of the Sceptics, but rather common arguments advanced by philosophers before the Sceptics; the latter just systematized and organized these arguments in the form of the Ten Modes. More clearly than the other modes they represent common material in the sense of the common conflicts from which many philosophers started to philosophize. As we have seen, originally philosophers had started to investigate exactly by focusing on these simple anomalies or conflicts, and the Sceptics understood themselves as being committed to this original philosophical investigation into things. If this is right, then the Ten Modes should be understood primarily as ways in which the Sceptics investigate into things *on their own*, as did the original philosophers. It is the Sceptics' commitment to this original way of philosophizing that their systematization of the Ten Modes of suspension of judgment represents and serves. If Scepticism amounts primarily to the ability to philosophize in this way, then we can understand why Sextus devotes such an extended part of the καθόλου λόγος, namely of the λόγος in which he presents the general character of the sceptical ability, to the presentation of the Ten Modes. On the other hand, it is reasonable that he does not use them so much in the εἰδικός λόγος and therefore

outside the first book of *PH*, since in the εἰδικός λόγος he does not present the autonomous sceptical investigations, but undertakes instead a specific investigation, which is that against Dogmatic philosophy, for which the Ten Modes are of just marginal utility.

We can also understand why the Ten Modes do not much impress modern scholars and philosophers who take them as not especially good and interesting arguments. If we see each of them separately, they do not look like contributing anything really new that the Sceptics offer to philosophical thinking. On the other hand, because of their simple structure of two opposed views, and an approach to things around us that could be taken as naïve, it has been noticed that we have no sign of advanced philosophical thinking in them. For example, there is no sign in them of the philosophical doubt about the existence of the things around us. They could be seen more as commonplaces with no particular philosophical interest. But if we see the Ten Modes in this way, we miss the point of their role in Scepticism, which is to systematize a common way of thinking and the original way of philosophizing, so as to enable the Sceptics to succeed where the other philosophers failed. They enable the Sceptics to detect a large spectrum of anomalies and contradicting views, and thus to persist in the original philosophical investigation, and to avoid dogmatism. On the other hand, the Ten Modes are not just a systematization of the ways the philosophers were originally investigating or could originally investigate into things, but they specially represent the ways in which the sceptical ability works, and the ways through which the Sceptics come to suspension of judgment. The Sceptics, once they have become mature Sceptics, can see that these ways of investigating into things are also ways through which they come to suspension of judgment and to tranquillity; at least this is what has happened to them until now, and this is what remains to the Sceptics through the exercising of the sceptical ability.

4. 2. The peculiarity of the sceptical way of philosophizing

We still need to see more clearly how it was that a common way of investigating philosophically into things turned into the ability that amounts to Scepticism, and what differentiates the Pyrrhonean way of philosophizing from the way in which the original philosophers in general used to philosophize.

Sextus presents two things as being peculiar to the Sceptics, and as playing a decisive role in making them Sceptics and thereby differentiating them from the other philosophers. These are: (1) the second ἀρχὴ, which Sextus calls the constitutive principle (συστάσεως ἀρχὴ) of Scepticism, namely the principle of opposing to every account an equal account, and (2) ἀταραξία, which follows on from suspension of judgment.

The constitutive principle of Scepticism is that of opposing to every account an equal account, and it is on the basis of this that the Sceptics come to not dogmatizing.[60] This is the fundamental principle that the Sceptics follow in their philosophy and the principle that characterizes Scepticism as a distinct philosophical school.

The first philosophers, as they were philosophizing, came to this principle at a certain moment, and it is at this moment that Scepticism got constituted and actually started. Although it is a principle peculiar to the Sceptics, the Sceptics arrived at this through a philosophical practice that is not peculiar to them. They come to it through the common practice of investigating for the truth, as the first philosophers established it. As they were investigating in order to find out if there are anomalies that we need to take into consideration, even where the anomaly may not be obvious at first sight, case after case they developed their natural sensitivity to anomaly into a certain ability; as we have seen in the definition of scepticism, into the ability 'to set out oppositions among things which appear and are thought of in any way at all'. That is why this principle does not need any further theoretical establishment or justification. It is justified by the philosophical investigation as it got started and developed in the first place.

In light of the above, we understand that in opposing to every account an opposite account, the Sceptics' prime goal is not to attack anybody, or to argue against anything; they are instead motivated by the original desire to find out the special kind of truth that original philosophers were interested in. Neither must we be misled by

[60] *PH* I 7: συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστιν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.

the fact that Sextus here speaks about λόγοι. Although the constitutive principle of Scepticism does refer to opposing accounts or arguments, its origin, as Sextus presents it in the chapter on the origins of Scepticism, shows that it is not just an argumentative technique, such as the Sophists were supposed to have developed, but that it answers to the original philosophical motivation of looking for what in things is true and what is false.

That the ἀρχὴ of 'opposing to every account an equal account' (παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι) is more a practical rule than a theoretical principle becomes evident from the interpretations that Sextus provides of this phrase as a saying employed by the Sceptics (*PH* I 202-205). According to Sextus' first interpretation it is just a description of what the Sceptics have been doing so far and what has happened to them until now. It should be understood as saying 'To every account I have investigated into, which purports to establish something dogmatically, there seems to me to be opposed another account that purports to establish something dogmatically, equal to the first in convincingness and lack of convincingness'. The phrase can also be used, according to the second interpretation that Sextus cites, as a reminder or an exhortation to the Sceptics in order to prevent them from being seduced by the Dogmatists into abandoning the investigation. But in any case, according to Sextus' explanations we should not understand this phrase as a generalization that transcends the practice of setting oppositions, and that purports to establish a theoretical principle. What Sextus attempts to make clear is that it is an observation about what has happened to the Sceptics until now, and not a theoretical principle based on speculation about the real nature of things. Sextus wants to prevent an understanding according to which this phrase, or this principle, would amount to the assertion that things are such in their real nature that always for every account there is an equal opposed account. It is general, in the sense that it can apply to many different cases, but it is not theoretical in the sense of claiming to be based on some kind of knowledge about how things, in general, really are.

The first moment when the Sceptics formed this practical rule must have been a moment of becoming conscious of what they had been doing and of what follows on from that. It was the product of a reflection on what they had been doing for quite a period of time, namely on investigating into things in the common philosophical way

in which the first philosophers started to investigate. The formation of this practical rule marks a great difference from just following a practice without yet having pursued it long enough to be able to realize what happens, and maybe also what its proper pursuit requires that they do. Both as a description of what has happened to the Sceptics, and as an exhortation to them, this practical rule represents the Sceptics' commitment to the original philosophical investigation, a commitment that makes them Sceptics, leads them to not dogmatizing and differentiates them not only from the Dogmatic philosophers but also from the first philosophers. For all these reasons Sextus calls this rule the constitutive origin or principle of Scepticism.

Now it becomes even more clear that in the εἰδικός λόγος, ἀντιλέγειν, as an instance of opposing to every account an equal account, should not be seen as a technique to handle arguments, a technique that some dialecticians or Sophists developed in order to defeat certain opponents, and which the Sceptics then adopted in order to attack the Dogmatists. It should rather be seen as an instance of a practical rule to which an original way of philosophizing and of looking for the truth leads the Sceptics.

Sextus' comments on λόγοι, when he interprets the phrase παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται, offers one more indication that the Sceptics do not exhaust their philosophizing in developing arguments against the Dogmatists. He writes:

> *PH* I 202: λόγον δέ φαμεν οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ τὸν κατασκευάζοντά τι δογματικῶς, τουτέστι περὶ ἀδήλου, καὶ οὐ πάντως τὸν ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς ἀλλὰ τὸν ὁπωσοῦν κατασκευάζοντα.
>
> We speak not of accounts in an unqualified sense but of those which purport to establish something in dogmatic fashion (i.e. about something unclear) – which purport to establish it in any way, and not necessarily by way of assumptions and consequence.

Sextus underlines that, when the Sceptics use the term 'λόγος' in this context, they do not mean simply and broadly 'whatever we say', but more specifically what we say that 'purports to establish something dogmatically (i.e. about something ἄδηλον)'. But he wants also to prevent a technical or theoretical interpretation of the term in question, since he warns us that by 'establishing something dogmatically' he does not mean to refer only to technically worked out arguments that proceed from certain premises to conclusions. By the latter he seems to be alluding not only to the Stoic

definition of 'λόγος' as argument[61], but generally to a narrow or technical sense of 'λόγος', according to which some kind of reasoning, i.e. proof or analogy is involved. In the presentation of the tenth mode Sextus describes a specific category of account, the Dogmatic supposition, as

> *PH* I 147: δογματικὴ δέ ἐστιν ὑπόληψις παραδοχὴ πράγματος δι' ἀναλογισμοῦ ἤ τινος ἀποδείξεως κρατύνεσθαι δοκοῦσα, οἷον ὅτι ἄτομα ἔστι τῶν ὄντων στοιχεῖα ἢ ὁμοιομερῆ <ἢ> ἐλάχιστα ἤ τινα ἄλλα.
>
> an acceptance of a matter that seems to be established by abduction or proof of some kind, for example that there are atomic elements of things, or 'homoeomeries', or least parts, or something else.

Such a Dogmatic supposition, according to the tenth mode, could be set up in opposition either to another one of the same kind, or to lifestyle, custom, law or myth. In the context that I am discussing here, Sextus cannot be referring to this specific sense of 'dogmatic', since he is seeking to present the general character of accounts that the Sceptics oppose, and it is obvious even just from the tenth mode that accounts that could fall into other categories are also set up in opposition. Neither does Sextus want to restrict the way of 'purporting to establish something dogmatically' to philosophical reasoning, or to go on to describe other possible ways of doing that; it is enough to speak about the accounts that establish something dogmatically *in whatever way,* and to take as the main characteristic of them that they purport to establish something about ἄδηλα.

The sense of the term ἄδηλα here cannot follow the way the Dogmatists purport to understand the term by distinguishing different categories of ἄδηλα things in terms of how their nature (or external circumstance) causes them to fail to fall under our apprehension or to come into evidence. (as in *PH* II 97-99 and *M* VIII 145-147)[62].

---

[61] In *PH* II 135-136 Sextus gives the following definition of 'λόγος': λόγος ἐστὶ σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς· τούτου δὲ λήμματα μὲν εἶναι λέγεται τὰ πρὸς κατασκευὴν τοῦ συμπεράσματος συμφώνως λαμβανόμενα ἀξιώματα, ἐπιφορὰ δὲ [συμπέρασμα] τὸ ἐκ τῶν λημμάτων κατασκευαζόμενον ἀξίωμα. οἷον ἐν τούτῳ τῷ <λόγῳ> 'εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν· φῶς ἄρα ἔστιν' τὸ μὲν 'φῶς ἄρα ἔστιν' συμπέρασμά ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ λήμματα. That this is Stoic material may be seen by comparing for instance *SVF* II 236.

[62] Barnes, in the course of his exploration of the meaning of 'dogma' in I 13, sought to understand the meaning of ἄδηλα in terms of the definition Sextus provides in *PH* II 98 for τὰ φύσει ἄδηλα. As Barnes explains: 'And τὰ ἄδηλα here are what Sextus later

Inasmuch as the Sceptic suspends judgment about the real nature of things, he cannot share this understanding of the term's meaning. But he can still use the term in accordance with semantic descriptions of its meaning that do not commit him to the existence of anything ἄδηλον by nature. Sextus gives in several instances such semantic descriptions that concern the sense of being ἄδηλον, according to which when there is a disagreement and we cannot decide what is true and what is false, then we can speak about something that is ἄδηλον for us, and it is about what is ἄδηλον for us that we become puzzled and we investigate.[63]

A λόγος becomes dogmatic if it purports to establish something about ἄδηλα, and things become ἄδηλα for us through a disagreement in which we cannot decide what is true and what is false. Such disagreements stand at the origin of philosophical thinking in general, and as we have seen they also come out with the exercise of the sceptical ability of opposing things perceived and things thought without restriction to any special category of objects. Thus it is not Dogmatic philosophy that renders things ἄδηλα, or that primarily produces the dogmatic λόγοι that the Sceptics oppose. Nevertheless Dogmatic philosophy is full of disagreements, in which we cannot decide what is true and what is false, and the Dogmatists' arguments that purport to establish the opposite theses can be the dogmatic λόγοι that the Sceptics oppose. But in this case they are not dogmatic only in the general sense of dogmatic that referred

---

distinguishes as τὰ φύσει ἄδηλα, i.e. "those things which do not have a nature of the sort to fall under our direct perception (e.g. imperceptible pores)" (see 'The Beliefs of a Pyrrhonist', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics,* Indianapolis and Cambridge 1997, p. 76). But this attempt does not seem to contribute much to our understanding of "dogma" there, since it turns out, as Barnes comments (op. cit. p. 77), that 'Sextus' presentation makes it appear that τὰ πρόδηλα no less than τὰ ἄδηλα, are the subject-matter for dogmata'.

[63] For example, *PH* II 8: οὕτως ἂν οὐδὲ ἄδηλον εἴη ἀλλὰ πᾶσιν ἐπ' ἴσης φαινόμενον καὶ ὁμολογούμενον καὶ μὴ διαπεφωνημένον. περὶ ἑκάστου δὲ τῶν ἀδήλων ἀνήνυτος γέγονε παρ' αὐτοῖς διαφωνία; M VII 393: εἴπερ τε πάσας συμβέβηκε τὰς φαντασίας εἶναι ἀληθεῖς, οὐδέν ἐστιν ἡμῖν ἄδηλον. ἀληθοῦς γάρ τινος ὄντος καὶ ψεύδους, εἶτ' ἀγνοουμένου τί τούτων ἐστὶν ἀληθὲς καὶ τί ψεῦδος, τὸ ἀδηλούμενον ἡμῖν συνίσταται, καὶ ὁ λέγων 'ἄδηλόν ἐστί μοι τὸ ἀρτίους ἢ περισσοὺς εἶναι τοὺς ἀστέρας' δυνάμει λέγει μὴ ἐπίστασθαι πότερον ἀληθές ἐστι καὶ πότερον ψεῦδος, τὸ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ περισσούς. ὥστε εἰ πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ πᾶσαι φαντασίαι εἰσὶν ἀληθεῖς, οὐδέν ἐστιν ἡμῖν ἄδηλον. εἰ δὲ μηδέν ἐστιν ἡμῖν ἄδηλον, πάντ' ἔσται πρόδηλα. εἰ δὲ πάντα ἐστὶ πρόδηλα, οὐδὲν ἔσται τὸ ζητεῖν καὶ ἀπορεῖν περί τινος· ζητεῖ γάρ τις καὶ ἀπορεῖ περὶ τοῦ ἀδηλουμένου αὐτῷ πράγματος, ἀλλ' οὐχὶ περὶ τοῦ φανεροῦ; *PH* II 182: ἐπεὶ οὖν ἄδηλός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις διὰ τὴν διαφωνίαν τὴν περὶ αὐτῆς (τὰ γὰρ διάφωνα, καθὸ διαπεφώνηται, ἄδηλά ἐστιν).

to above, but also in the more specific sense of dogmatic, in which we have seen that Sextus speaks of Dogmatic accounts in the tenth mode.

Hence it is not only a characteristic of Dogmatic philosophers to adopt, in controversial issues, a certain perspective, and to fail to see that it is just a partial perspective, or even more, to attempt to present or to impose this partial perspective as a universal one. It is just that the Dogmatic philosophers have a peculiar way in which they attempt to establish their perspective as the only way to reveal the truth. If the Sceptics fight dogmatism or escape dogmatism, this does not mean just that they fight against Dogmatic philosophy or that they escape the dogmatism of Dogmatic philosophy.

I would like now to turn to the second moment that plays a decisive role in how the Sceptics became Sceptics, and that differentiates them from the other philosophers, which is the experience that ἀταραξία follows suspension of judgment.

Sextus, in the chapter about the end of scepticism (*PH* I 25-30), tells us a story about how the Sceptics came to this experience. At the beginning of philosophizing we have again, as in the chapter about the origins of scepticism, the pre-philosophical motivation to get rid of the disturbance caused by the anomaly in things. The Sceptics again, when turning to philosophy, take the view that the way to get rid of the disturbance was to decide and grasp what is true and what is false. Sextus parallels their attempt to do that, with the attempt of the painter Apelles to paint in one of his paintings the horse's lather. Both the Sceptics and Apelles, in spite of their efforts, for quite a period of time, could not come to the desired results. We can imagine the process: The painter started to paint the horse's lather in one way, but after a while he realized that the result didn't look really like horse's lather, so he started all over again and so on. In the case of the Sceptics something similar must have happened: they started thinking that this must be the right thing to believe, but then they saw that maybe this was not the right thing since there is another thing that they overlooked in the first place, and that contradicts what they thought was true, and thus they found themselves equally convinced by both. After that they might have come to something else and to have thought that this time they had what they were looking for. But again they found out that this was not the right thing to believe, because there are other

things contradicting it, and so on. Until, at some point, they stopped for a while in the state of being equally convinced by contradicting things or accounts, and it was at that point that unexpectedly and unpredictably they found themselves in a state of tranquillity. Similarly with what happened to Apelles, who took the sponge on which he had been wiping off the colours from his brush and flung it at the picture, and got the representation of the horse's lather. Contrary to the expectations with which the Sceptics started up philosophizing, they did not manage to decide the anomalies that at first place disturbed them and turned them to engage in philosophical inquiry; but fortuitously they got rid of their disturbance in another way. Tranquillity followed the state of suspension of judgment, namely the state of not being able to decide.

The experience of tranquillity that follows suspension of judgment makes a great difference in the Sceptics' disposition. They do not any more have the urgent need, the anxiety and the expectation to find the truth in order to attain ἀταραξία, although, according to the investigation itself, the discovery of truth remains an open issue. The Sceptics, precisely because of this change in their disposition, are in a better position to pursue the discovery of truth in comparison with the philosophers who didn't have the experience of tranquillity that follows suspension of judgment. They can carry through the philosophical investigation with the appropriate persistence, since the fulfilment, in some way, of the urgent need of ἀταραξία relieves them from the anxiety of the discovery of truth, an anxiety that no longer darkens their judgment; thus, they can avoid jumping to answers that are not warranted by their investigations, and they can resist rash assent to dogmatic theses.[64]

[64] For an interpretation of Apelles' story as supporting the claim that a Pyrrhonist achieves tranquillity by giving up the search for truth, cf. G. Striker, '*Ataraxia*: Happiness as Tranquillity', in his *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1986, pp. 183-195 and 'Scepticism as a kind of philosophy' in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 2001, pp. 113–129. For a refutation of this interpretation cf. C. Perin, 'Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, esp. pp. 344-346. Apart from Perin's arguments, it seems to me that Striker's misinterpretation of the passage is partly due to the translation that all translators Bury, Annas/Barnes and Mates offer. They all translate the phrase οὕτως ἀπετύγχανεν ὡς ἀπειπεῖν in *PH* I 28 as (more or less) 'he [Apelles] was so unsuccessful that he gave up', translating ἀπειπεῖν as 'giving up'. But the sense of ἀπειπεῖν, according to Liddell-Scott, especially in intransitive usages is more that of 'sinking from exhaustion', than that of deciding to give up an attempt; as such it can represent just a momentary stop and not the abandonment of the attempt expecting no longer that the attempt can be successful.

That ἀταραξία follows suspension of judgment is something that just happened to the Sceptics. No theories could be found on that. We cannot even base on that a general practical rule that if you want ἀταραξία then suspend judgment. We need to keep in mind that suspension of judgment is not an attitude that the Sceptics decided to adopt at some point because they had the experience that it leads to ἀταραξία, nor an attitude that they generally adopted in all sorts of cases, as we tend sometimes to think about it. It is in the process of philosophical investigation, through the ability of bringing together, of contrasting in all sorts of ways things that are perceived and things that are thought, that the Sceptics come to suspension of judgment. And again it is not the sceptical ability itself that produces suspension of judgment, but it is the equipollence of the opposed things and accounts that leads the Sceptics to suspension of judgment. What the sceptical ability does is to set things and accounts in opposition; the things that have been opposed have led the Sceptics to equipollence, to the state of being equally convinced, and it is this equipollence that leads them to suspension of judgment. There is no guarantee that equipollence is going to come out in every case they are going to investigate into, since it does not depend only on the exercise of the δύναμις of Scepticism, but also on how things are; and we cannot say anything general about how things are. We can imagine that perhaps in the future things may change, or the Sceptics may come upon things that are different, and no equipollence comes out. In this case the same ability, the ability that amounts to Scepticism, may lead to a different result.

Besides, the whole story that Sextus tells us about how the Sceptics came to experience that ἀταραξία follows suspension of judgment implies that the Sceptics see philosophy, or at least their engagement in philosophy, as an open enterprise, open in the sense of being open to unexpected turns. As we have seen the Sceptics may not expect that a specific Dogmatic thesis, produced on the basis of the Dogmatic foundations of the three parts of philosophy, can lead anywhere else than to equipollence, like the rest of the structure to which it belongs and together with which it falls, but this is not their general attitude towards philosophy. On the contrary it seems that for the Sceptics an unpredictable or unexpected turn is a real possibility at some point in the Sceptics' philosophical investigations, since they have already experienced once such an unexpected turn.

To sum up: the Pyrrhoneans fully developed through the activity of investigating philosophically –an activity that they share until some point with the other philosophers–a certain ability of doing that; and it is this ability, this δύναμις, that helps them to resist dogmatism and to avoid giving up philosophical investigation without warrant, as (according to Sextus) the other philosophers do. This ability does not require any previous philosophical theory or reflection in order to be developed; it is developed as a certain know-how on the basis of a common philosophical activity of investigating. It is the development and the exercise of this δύναμις that Sextus presents in the καθόλου λόγος, and not any kind of wisdom or knowledge about things or about being in general.

5. Καθόλου-εἰδικός: the relation between the Pyrrhonean philosophical investigations in the two Sceptical discourses

Now that we have some understanding of the subject of the εἰδικός λόγος and of the subject of the καθόλου λόγος, I will attempt to elucidate the two adjectives that Sextus uses to characterize them, καθόλου and εἰδικός. Both are derived from the Aristotelian tradition, but their use became common for the educated, even outside of purely philosophical contexts. With the use of this contrasting pair of terms Sextus is clearly alluding to a relation between the two λόγοι of the Sceptical philosophy, a relation that nevertheless is not clear, at least at first sight.

Sextus, as we have seen, specifies his subject in the καθόλου λόγος as the character of *scepsis* (τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως *PH* I 5) or the general character of the sceptical ability (ὁ καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ *M* VII 1). 'Character' literally means the stamp on coins or seals. Someone who mints coins tries to give the distinctive features of the person or item whose image he wants to stamp on them, leaving out the details the presence of which would confuse the image. Nevertheless, what is stamped on the coin is a whole image, and this is one aspect according to which the character of the Sceptical ability could be characterized as καθόλου in *M,* and the discourse in which the character of scepticism is presented could be characterized as καθόλου in *PH*.

One of the meanings we find attached in the Aristotelian corpus to the καθόλου presentation of a λόγος is that of a concise presentation of the whole story or myth of a play. For example in *Poetica,* 1455b1-2 Aristotle writes:

> τούς τε λόγους καὶ τοὺς πεποιημένους δεῖ καὶ αὐτὸν ποιοῦντα ἐκτίθεσθαι καθόλου, εἶθ' οὕτως ἐπεισοδιοῦν καὶ παρατείνειν.
>
> As for the story, whether the poet takes it ready-made or constructs it for himself, he should first sketch its general outline, and then fill in the episodes and amplify in detail.

But even if it is right that the καθόλου λόγος gives us the whole image of Scepticism leaving out the details, like a stamp on a coin, or like a concise presentation of a story, the εἰδικός λόγος cannot be an account that comes to fill in the details that are left out in the καθόλου λόγος. This is clear if we realize that Sextus does not conceive Scepticism mainly as an attack on Dogmatic philosophy. As we have seen it is not the case that in καθόλου λόγος Sextus presents, for example, the origins, the aim or the weapons of the Sceptical attack on Dogmatic philosophy, and he then presents this attack in detail in the εἰδικός λόγος. In the καθόλου λόγος Sextus presents Scepticism as a developed ability to philosophize, with the appropriate persistence, in the original way of philosophizing that at some point turned into the Sceptics' 'ephectic' way of opposing in all sorts of ways φαινόμενα and νοούμενα. We need to see more clearly the relation between this general Pyrrhonean way of philosophizing and the Sceptical attack against the parts of Dogmatic philosophy, but in any case it is wrong to take the attack against the parts of Dogmatic philosophy as the general Pyrrhonean way of philosophizing.

The most common meaning of the term καθόλου was that of something general or universal that is inclusive of the particular parts or instances of it. As such it was in many cases combined with the term 'λόγος' to denote a definition that holds universally of a set of particulars, or more generally a statement attributed universally to the particulars, or to denote a universal proof. In Sextus' discussion of logic, in *PH* II 196, we find the phrase καθόλου πρότασις designating a proposition that states something about 'every x'. Sextus gives as an example the proposition: 'every human being is an animal'. The opposite in this case is a κατὰ μέρος πρότασις in which something is stated about an instance of 'every x', for example: 'Socrates is an

animal'. Sextus also employs these two opposites, καθόλου and κατὰ μέρος, outside of technical logical contexts. In *M* I 255 he says, citing two examples:

> ἀπὸ καθολικῆς τινος μεθόδου καὶ τεχνικῆς δυνάμεως λέγει ὁ μὲν ἰατρὸς ὅτι τόδε τὸ ἐπὶ μέρους ὑγιεινόν ἐστι καὶ τόδε νοσερόν, ὁ δὲ μουσικὸς ὅτι τόδε ἡρμοσμένον καὶ <τόδε> ἀνάρμοστον, καὶ ἡρμοσμένον μὲν κατὰ τήνδε τὴν συμφωνίαν ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τήνδε.
>
> '…it is on the basis of some universal (καθολικῆς) method and expert ability that a doctor says that this particular thing is healthy and the other diseased, or that the musician says that this is consonant while that is dissonant, and indeed consonant with this chord but not with that'

In these examples we have an opposition between a general method and an ability that can be applied to many different cases, and one specific case in which the general method and the ability operate.

According to Liddell-Scott, the standard opposite of καθόλου is κατὰ μέρος or, as we have it in the two previous passages, ἐπὶ μέρους. But Sextus also uses εἰδικός or εἰδικώτερος as the opposite of καθόλου or καθολικός, both in our passage in the chapter about the λόγοι of Scepticism and also in *PH* II 84 and *M* I 39. I will focus to the last, where it seems to me that the meaning of the two terms is clearer. In the introduction to his work *Against the Professors* Sextus speaks about a line of general arguments against all the professors of the cyclical studies (καθολικὴ ἀντίρρησις), and a line of more specific (εἰδικωτέραν) arguments against the professors of each special study (*M* I 39). The general ἀντίρρησις argues mainly to the effect that the subject of learning in general does not exist. In the more specific ἀντίρρησις Sextus does not just pick one instance of the καθόλου, namely here a specific study, let us say grammar, to argue that because of the general argument that the subject of learning does not exist, therefore grammar as a subject of learning does not exist. He does not specify in this way the general argument. After all he follows his general strategy to concede, in order to go on, what he has already attacked, and thus here he goes on to argue against the professors of each study on the assumption that the subject of learning and studies in general do exist. The more specific ἀντίρρησις, for example against grammar, takes grammar's definition and principles and some of the special technicalities of grammar about the division of letters and syllables or the parts of speech, and raises ἀπορίαι about them. It is through these specific arguments,

which are not derived from the general argument that the subject of learning does not exist, that Sextus concludes to the inconsistency, the emptiness or the non-existence specifically of the art of grammar. Thus what makes the specific ἀντίρρησις against grammar specific is not that the Sceptics apply the conclusion of a more general argument to one specific case. The Sceptics adopt a similar strategy in order to develop a new line of arguments aiming to show that the *specific* subject of learning they investigate into does not exist. This specific line of arguments is produced, irrespective of the upshot of the general line of arguments, taking into account the peculiarities of the specific case.

Now the καθόλου λόγος describes how the sceptical ability works in general terms, and thus it concerns all specific cases in which the sceptical ability is used. A reasonable way to describe an ability seems to me to be the presentation of how someone who has this ability would use it in such and such circumstances. There was a sense of καθόλου that allows such an understanding of the term 'καθόλου λόγος' in Sextus. We find an analogous sense of καθόλου λόγος in Aristotle's *De Anima* 434a, 17-20, where he writes:

> ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε).
>
> Since one premise or statement is universal and the other particular (for the one asserts that a man in such a position should do such a thing, but the other asserts that this present act is such a thing and that I am man in such a position (transl. W. S. Hett in the Loeb edition)

and in his *Poetica*, 1451b8-9:

> ἔστιν δὲ καθόλου μέν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον.
>
> By the universal I mean how a person of a certain type on occasion speak or act, according to the law of probability or necessity.

According to this meaning, for example, if we want to present the ability to drive, we cannot but express ourselves καθόλου, in the sense that the point is to present what someone who drives does or should do, in order to be able to drive and to be a good driver, in such and such circumstances. After all someone becomes a good driver through his own experience, and to be experienced amounts to being able to effect the

specific adaptations that certain circumstances demand. Similarly, the λόγος that presents the Sceptical ability is καθόλου because it presents how a Sceptic would proceed to oppose φαινόμενα and νοούμενα in such and such circumstances. How the modes of suspension of judgment could be used in such and such circumstances, and some relevant examples, are enough for that purpose. This is something that can be a short presentation, as in *PH* I, or a long and more detailed one, as must have been the lost part of *M*; but it is always a καθόλου –a general– presentation, in the sense that it presents how the sceptical ability works in such and such circumstances and not, for example, in all the actual cases which the Sceptics have been investigating until now.

In the εἰδικός λόγος, the Sceptics' practice of ἀντιλέγειν should be seen as one instance of the general Sceptical rule of opposing to every account an equal account. But, as is implied by the adjective εἰδικός, we do not just get an instance of the general rule; what we have in the εἰδικός λόγος is mainly a specialization of the general Sceptical rule of opposing to every λόγος an equal λόγος, in the context of discussing the parts of Dogmatic philosophy. This specialization needs to take into consideration the details and the peculiarities of this specific case, and this demands further education, knowledge and exercise. That is why the Sceptics opt for this specific case and provide, in the εἰδικός λόγος, a separate extended account of it. To stress a little further the analogy with driving, the connection between the general ability to drive and the ability to drive in formula races may give us a picture of the connection between the general Sceptical ability, which is the subject of the καθόλου λόγος, and of what the Sceptics are doing in the εἰδικός λόγος.

6. Concluding remarks

In order to adopt the right approach and to understand what Sextus is doing in the two Sceptical λόγοι, we need to understand more things than just their subject. The latter is something that may suffice, for example, in the case of a treatise on physics and another treatise on metaphysics, which deal more or less in the same way with two different parts of being, or with being at two different levels. But in the case of the two Sceptical λόγοι the whole context changes in each of them; the audience to which the Sceptics address their speech, the type of remarks, the vocabulary and generally

the form of language that the Sceptics use in each of them are different. The Sceptical λόγοι are two different λόγοι more in the modern sense of two different types of discourse. To see the Sceptical discourses from this perspective is not just another attempt to apply a modern approach to an ancient text. The questions about the addressees of each λόγος, the kind of remarks and the kind of language that are used in each of them are not questions that just the modern reader can pose to Sextus' text. Both in the καθόλου λόγος and in the εἰδικός λόγος we get explicit and systematic remarks and arguments that aim to inform the readers about, and to establish the possibility of, the particular kind of language that Sextus uses in each case. These remarks and arguments are produced with the awareness of the importance that they have in generating the proper understanding of what is being said.

I will next focus on Sextus' book *Against the Grammarians* where Sextus makes explicit his awareness of the fact that we need to adapt our vocabulary and our speech to whomever we are talking to in each case, and where he proposes to adopt in each context the form of language that suits the particular context; it seems that there we find the general practical rule that Sextus himself follows in forming the two Sceptical discourses.

CHAPTER II

The Pyrrhonean ἀντίῤῥησις against grammar and the defence of the practical rule to speak in context.

1. The Pyrrhonean ἀντίρρησις in *M* I-VI

1. 1. An ἀντίρρησις against the 'cyclical studies'.

Against the Grammarians is the first book of Sextus' work *Against the Mathematicians* (*M* I-VI), in which Sextus attacks the cyclical (ἐγκύκλια)[65] studies. The attack on grammar (*M* I 41-320) covers almost half of the whole work; the other half concerns rhetoric, geometry, arithmetic, astrology and music.

Sextus' remarks in the proem (*M* I 1-8) of the whole work can help us to understand his general approach in *M* I-VI and therefore the character of his ἀντίρρησις in *M* I. As I have already noted in the previous chapter, the distinction between the καθόλου λόγος and the εἰδικός λόγος in Sceptical philosophy is not mentioned in *M* I-VI. Nevertheless the εἰδικός λόγος is described in *PH* I 6 as the kind of λόγος in which the Sceptics 'speak against' (ἀντιλέγομεν); *M* I-VI clearly satisfies this condition since it is presented in the very first line of it as a 'line of argument against' (ἀντίρρησις). But, the εἰδικός λόγος, in *PH* I 6, is presented as a λόγος that concerns the parts of Dogmatic philosophy, and it is addressed to the Dogmatic philosophers. In *M* I-VI, as Sextus declares in the proem, the ἀντίρρησις is addressed πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων, to the representatives of the cyclical studies, the professors or the students of these studies, and concerns the cyclical studies.

1. 2. The Pyrrhonean vs. the Epicurean ἀντίρρησις against the 'cyclical studies'.

Sextus' first comment in the proem of *M* I-VI is that the Pyrrhoneans and the Epicureans seem to compose in a broadly common manner the 'line of argument against' (ἀντίρρησις) the representatives of the cyclical studies, but they do so in each case from a different disposition. [66] Sextus' first concern is to distinguish the Pyrrhonean disposition from the Epicurean. According to Sextus, the Epicurean

---

[65] On the term 'cyclical', cf. note 6 in the first chapter.

[66] *M* I 1: Τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν οἵ τε περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος, οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς δὲ διαθέσεως.

disposition towards these studies is based on their thesis that they are of no help in the completion of wisdom.[67] He reports the different explanations that had been given about what were the starting points and the causes of the Epicureans' disposition and of their opposition to the cyclical studies: their intention to hide their lack of education, their hostility against those who were learned, or Epicurus' hatred towards his teacher Nausiphanes[68] who had been distinguished in the field of cyclical studies and particularly in rhetoric.

According to Sextus, the Pyrrhoneans do not share with the Epicureans as starting points in their attack on the cyclical studies either the view that they do not contribute to wisdom because this is a Dogmatic view or any of the above base motives that some had conjectured that the Epicureans or Epicurus himself had.[69]

After denying that the Pyrrhonean starting points were the same as the Epicurean, Sextus goes on to describe positively how the Pyrrhoneans originally came to approach the cyclical studies and what happened to them when they did so. He writes:

> *M* I 6: ἀλλὰ τοιοῦτόν τι ἐπὶ τῶν μαθημάτων παθόντες ὁποῖον ἐφ' ὅλης ἔπαθον τῆς σοφίας. καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, ἰσοσθενεῖ δὲ μάχῃ καὶ ἀνωμαλίᾳ τῶν πραγμάτων ὑπαντήσαντες ἐπέσχον, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὁρμήσαντες ἐπὶ τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές, τὰς δὲ ἴσας εὑρόντες ἀπορίας, οὐκ ἀπεκρύψαντο.
>
> Rather they [the Pyrrhoneans] had the same experience in the case of the cyclical studies as they had with wisdom [or 'with philosophy', it depends

---

[67] *M* I 1: οἱ μὲν περὶ τὸν Ἐπίκουρον ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν.

[68] For a detailed discussion of Nausiphanes' views and of Sextus' story on Epicurus' hostility towards him see J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, Cambridge 2002, pp. 160-192.

[69] *M* I 5-7: πλὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος, ὡς ἄν τις εἰκοβολῶν εἴποι, ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν πολεμεῖν τοῖς μαθήμασιν ἠξίου, οἱ δὲ ἀπὸ Πύρρωνος οὔτε διὰ τὸ μηδὲν συνεργεῖν αὐτὰ πρὸς σοφίαν, δογματικὸς γὰρ ὁ λόγος, οὔτε διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀπαιδευσίαν· σὺν γὰρ τῷ πεπαιδεῦσθαι καὶ πολυπειροτέρους παρὰ τοὺς ἄλλους ὑπάρχειν φιλοσόφους ἔτι καὶ <ἀ>διαφόρως ἔχουσι πρὸς τὴν παρὰ τοῖς πολλοῖς δόξαν· καὶ μὴν οὐδὲ δυσμενείας χάριν τῆς πρός τινας (μακρὰν γὰρ αὐτῶν τῆς πραότητός ἐστιν ἡ τοιαύτη κακία). (= 'So Epicurus, as far as one can guess, thought from these sorts of starting points that he should make war on the liberal studies. The Pyrrhonians, however, attacked the liberal studies neither because they contributed nothing to wisdom (since that is a dogmatic argument), nor because of their lack of education – for in addition to being educated and more broadly experienced than the rest of the philosophers, they are also indifferent to the opinion of the masses – nor indeed because of malice against anyone, since that sort of vice is a far cry from their gentleness').

> on which version of the manuscripts we shall adopt] as a whole. For just as they came to wisdom [or 'to philosophy'] with the longing for hitting upon the truth, but when confronted with a battle of equals and irregularity of things they suspended judgment, in the same way in the case of the studies they were eager to acquire them, seeking to learn the truth here as well, and when they discovered similar ἀπορίαι, they did not hide them.

Sextus, here, attempts to parallel the way the Pyrrhoneans originally got engaged in the studies and the experience that they had there, with the way they approached philosophy or wisdom as a whole. Sextus' story recalls, both in its content and in its terminology, *PH* I 12[70] where he describes the causal origin of Scepticism, and *PH* I 26[71] and 29[72] where he presents a similar story about how the Sceptics started to philosophize and how they became Sceptics. But there is an important difference that seems to me to indicate that the parallel that Sextus draws here *is not* with how the Pyrrhoneans started to philosophize *in general*, which is what he describes in these passages from *PH*, but with how they got engaged in the investigation into the Dogmatic philosophy, which is a different thing[73]. In the above passages from *PH,* anomaly in things, and ἀπορία as a state of serious disturbance, preceded and caused the Sceptics' engagement in philosophical investigations. In our passage from *M* I, Sextus does not refer to this situation as causing the Sceptics' engagement in philosophical investigations, but as being the result of them. Here, both in the case of philosophy and in the case of the studies, the Sceptics are not motivated directly by the anomaly in things and the pressing situation of not being able to decide what is true and what is false, which was the situation that originally motivated their coming to philosophical investigations according to *PH* I 12. According to our passage in *M* I,

---

[70] *PH* I 12: Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες. See the relevant section in the previous chapter of the present thesis.

[71] *PH* I 26: ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰς φαντασίας ἐπικρῖναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μέν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἣν ἐπικρῖναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχεν.

[72] *PH* I 29: καὶ οἱ σκεπτικοὶ οὖν ἤλπιζον μὲν τὴν ἀταραξίαν ἀναλήψεσθαι διὰ τοῦ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων τε καὶ νοουμένων ἐπικρῖναι, μὴ δυνηθέντες δὲ ποιῆσαι τοῦτο ἐπέσχον·

[73] I have maintained in the previous chapter that the Pyrrhoneans started to philosophize in general, in an aporetic way, together with the philosophers who finally became dogmatic, and that the Pyrrhonean way of philosophizing, originally, was not that of arguing against Dogmatic philosophy.

the Pyrrhoneans seem to have been motivated more by the hope that truth may there be found or learned, as implied by the words πόθῳ and ὁρμήσαντες with which Sextus describes their original impulse towards philosophy and studies. But the Sceptics did not manage to find any such truth there, since what they actually found was equipollence and anomaly.

Whichever reading we may approve, namely σοφίας or φιλοσοφίας in our passage, it is clear that Sextus here refers to philosophy as a system of positive knowledge and therefore to Dogmatic philosophy. The phrase ἐφ' ὅλης with which Sextus characterizes the dubious word also implies that Sextus is here speaking about philosophy in this sense. The adjective ὅλη indicates that he is speaking about something that can be taken as a whole, as something complete in all its parts, as something that includes everything that belongs to it. Such a characterization could hardly be proper for the *aporetic* investigations into things to which, as I attempted to show in the previous chapter, the Sceptics originally came.

After all it is philosophy as a system of positive knowledge that the studies resemble, and this resemblance of the two fields lies behind the Pyrrhoneans' similar approach to them. In *M* I 39-40 we get a description of Sextus' strategy against each study that very much recalls the content and the spirit of the beginning *of Against the Physicists* (*M* IX 1-3), where Sextus describes the Pyrrhonean strategy against the parts of philosophy.[74] Therefore we can safely assume that in our passage on the original Pyrrhonean approach to these studies, Sextus is again speaking about its similarity to the original Pyrrhonean approach to the Dogmatic philosophy.

Now, the parallel between the original Pyrrhonean approach to the Dogmatic philosophy and the original Pyrrhonean approach to the cyclical studies, provides further explanation and justification for Sextus' saying that the Pyrrhoneans do not share with the Epicureans the same starting points in attacking the studies. First of all, the Pyrrhoneans do not share with the Epicureans the same base motivations, not only because they would not fit in with their culture and their gentleness (§§5-6), but because originally the Pyrrhoneans came to the studies, as Sextus informs us, with a

[74] I discuss *M* I 39-40 in comparison with *M* IX 1-3 in the Apendix 1, in the end of the present chapter.

motivation similar to the general noble philosophical motivation to learn the truth, which was the motivation of their approach to Dogmatic philosophy. As he explains:'in the same way as they came to philosophical wisdom with the longing for hitting upon the truth' (καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας), 'so also in the case of studies they were eager to acquire them, seeking to learn the truth here as well' (οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὁρμήσαντες ἐπὶ τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές). The Pyrrhoneans in both fields, Dogmatic philosophy and the studies, were looking for more or less the same thing: the truth in general is their aim in the field of Dogmatic philosophy; what is true is again what they are looking for in the different areas of the studies, although this time it is not the truth in general, but τὸ ἐνταῦθα ἀληθές, what is true inside the specific area of each study.

The whole experience that they had in the field of the cyclical studies is also similar to the experience that they had in the field of supposed philosophical wisdom: as they had found equipollent conflict and anomaly in the case of philosophical wisdom and they suspended judgment, so they found in the studies similar puzzles or impasses (ἴσας ἀπορίας), which they did not conceal. In both cases the ἀπορίαι the Pyrrhoneans were led to were the result of a similar investigation for truth which was not based on negative prejudices and did not yield positive results. Sextus concludes (*M* I 7) by underlining that the Pyrrhoneans of his days, or himself as a Pyrrhonean (ἡμεῖς), because they pursue the same ἀγωγὴ (καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν τούτοις ἀγωγὴν μεταδιώκοντες) with the Pyrrhoneans who originally came to investigate in the field of the studies, they speak about them in the same spirit of an original noble investigation for truth that led to real puzzles and impasses. Therefore without any spirit of competitiveness, but rather with the honesty and the courage that it takes to speak against an established system of education, they choose to set down what can be factually stated concerning the studies without contentiousness (πειρασόμεθα χωρὶς φιλονεικίας τὰ πραγματικῶς λεγόμενα πρὸς αὐτὰ ἐπιλεξάμενοι θεῖναι).

The parallel between the original Pyrrhonean approach to the Dogmatic philosophy and the original Pyrrhonean approach to the studies also provides an explanation for Sextus' saying that the Pyrrhoneans do not share with the Epicureans, as a starting point for their attack on the cyclical studies, the view that they do not contribute to

wisdom. Sextus has already said that this is a Dogmatic position, but he has not given any explanation why it is Dogmatic.

> *M* I 5: οἱ δὲ ἀπὸ Πύρρωνος οὔτε διὰ τὸ μηδὲν συνεργεῖν αὐτὰ πρὸς σοφίαν, δογματικὸς γὰρ ὁ λόγος…
>
> The Pyrrhoneans, however, attacked the cyclical studies neither because they contributed nothing to wisdom (sinse that is a dogmatic assertion)…

It seems to me that we miss the point of what Sextus says here if we take him as just saying that the Pyrrhonean stance in philosophy and in the cyclical studies is that of suspending judgment, and therefore that they also suspend judgment on the question of whether the cyclical studies contribute or not to wisdom, whereas the Epicurean view is dogmatic just because it affirms a certain verdict against the cyclical studies. Moreover, it is not the case that the Pyrrhoneans and the Epicureans produce the same arguments against the studies and come to the same negative verdict against them, the only difference being that when the Epicureans give their assent to this verdict, the Pyrrhoneans suspend judgment.

What Sextus underlines with his reference to the Pyrrhonean approach to the Dogmatic philosophy is that in this field as well the Pyrrhoneans did not find anything more than ἀπορίαι. They did not find any positive knowledge or any wisdom. Conversely, the Epicureans thought that they had found philosophical wisdom, a form of wisdom which is of the first importance for living in *eudaimonia*. Thus, since this wisdom, according to their view, is properly offered by philosophy, they condemned the studies as falling short of producing or of contributing in any way towards it. The deeper difference between the Epicurean and the Pyrrhonean approach towards the cyclical studies is that the Pyrrhonean approach cannot start from the Epicurean question whether the cyclical studies contribute to wisdom or not. This question itself and the investigation to which it leads are Dogmatic because they are based on the fundamental Dogmatic assumption that philosophy has attained the wisdom it was looking for. It is for this reason that the Pyrrhoneans cannot share with the Epicureans this question as the starting point of their attack on the studies.

1. 3. 1. The relation between the cyclical studies and Dogmatic philosophy - The example of grammar.

For a modern reader of *M* I-VI it would be easy to forget that the field of the Pyrrhonean ἀντίρρησις in these books is the cyclical studies and not Dogmatic philosophy, and that Sextus is addressing the representatives of the cyclical studies, and not the Dogmatic philosophers he addresses in *PH* II-III and in *M* VII-XI. One of the most striking examples of a passage inviting such confusion is to be found in Sextus' general line of argument on teaching and learning, which concerns all the representatives of cyclical studies (in *M* I 9-38). There Sextus uses almost identical material with that used in *PH* III 253-269 and in *M* X 216-243 against the philosophers of the ethical part of philosophy.[75]

In the course of his arguments against each τέχνη, Sextus again uses material similar to that which he used in the εἰδικός λόγος against the Dogmatists. To take the example of grammar that particularly interests me here, we find many such cases. Against the grammarians' claim that they are experts in regard to the most of the language of the poets and composers Sextus employs the *sorites* argument (*M* I 68-71). Although philosophers of our time appreciate the *sorites* argument, it would be difficult to imagine a modern expert in literature regarding such an objection as one that is serious, pertinent and worthy of his concern. In the discussion of the long syllable, Sextus presents the grammarians as taking refuge in concurrent memory (*M* I 129-130: συμμνημόνευσις). This is a technical philosophical notion, probably of Stoic origin, which he has also presented the Dogmatic philosophers as taking refuge in, in his discussion of the wholes and their parts (*M* IX 352-357)[76]. The perplexities that Sextus raises against the division of the parts of speech in grammar are based on the puzzles about the whole and its parts raised in *M* IX 331-58.[77] Among Sextus' arguments against the grammarians' attempts to define what are λόγος and its parts, we find arguments directed against the Stoic incorporeal sayables (λεκτά), which he

[75] On that matter see Appendix 2 in the end of the present chapter.

[76] Συμμνημόνευσις also plays a role in some of the dogmatic arguments that Sextus presents about change (*PH* III 108), time (*M* X 176), motion (*M* X 64) and the generic 'man' (*M* X 176). For a detailed discussion of these passages and of the question whether the term is really Stoic and what role it might have played in the Stoic doctrine of concept formation, cf. K. Ierodiakonou, 'Sextus Empiricus on wholes and parts (*M* 9. 331-358)', forthcoming.

[77] Blank, in his commentary on *Against the Grammarians*, Oxford 1998, analyzes in a systematic way how all the moves in *M* I 132-140 on the parts of speech are excerpted from *M* IX 331-58 (pp. 170-174).

explicitly presents as being derived from the endless dispute about the latter among the philosophers (*M* I 156). To give one more example, his arguments against the grammarians' division of metrical writing and against the division of the sentence into parts (*M* I 159-168) are derived from his arguments in the εἰδικός λόγος about the Dogmatic notions of subtraction and addition (cf. *PH* III 85-96 and *M* IX 280-328).

Now the question is whether these philosophical arguments are the proper arguments to be addressed to the professors of the cyclical studies, or whether we should assume that Sextus uses such arguments just because his 'earlier philosophical studies have influenced *Adversus Mathematicos*', as has been maintained[78]. In other words, the question is whether Sextus uses these philosophical arguments because of his own momentum and because of some kind of confusion in his mind about his subject and about the addressees of his arguments, or whether the use of these arguments is really justified against the cyclical studies and against the professors.

First of all we need to keep in mind that, according to Sextus, the Pyrrhoneans' original approach to the studies was, as we saw earlier, similar to their original approach to Dogmatic philosophy: the motivation was similar in both cases, namely to find what is true, and both times the Pyrrhoneans were led to similar ἀπορίαι. Therefore, to approach the studies in a way that recalls the way the Pyrrhoneans approached Dogmatic philosophy is not something that is peculiar to Sextus, and thus it cannot be due to any confusion that *he* may had; on the contrary, this approach is consistent with the spirit of the original Pyrrhonean approach to the studies. Therefore we need also to understand why the Pyrrhoneans originally, according to Sextus, approached the cyclical studies in the way they did.

The τέχναι of the cyclical studies are much in debt to Dogmatic philosophy for their invention and their establishment as highly respectable branches of knowledge.[79] But this is a fact that is also today still true of many sciences. Just such a historical relation would not be enough either to cause the Pyrrhoneans' original philosophical approach to the studies, or to justify Sextus' philosophical arguments as the proper arguments

[78] This is E. Krentz' main thesis in 'Philosophic Concerns in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I', *Phronesis* 7, 1962, pp. 152-60; cf. especially p. 160.
[79] On that matter see Appendix 1 at the end of the present chapter.

against the studies and against the representatives of the studies. Both the Pyrrhoneans' original philosophical approach to the studies and Sextus' philosophical arguments against them can only be justified by an active relation between the studies and Dogmatic philosophy, one that was of importance for what the studies were at this time, and to which the professors of the studies were themselves committed.

As we know from the case of medicine, a certain sect of doctors, namely the Rationalists, received from Dogmatic philosophy much of their doctrine on their subject, as well as the ideal of the construction of a consistent system of knowledge, and in general the ideal of what a τέχνη should properly be and what a technician should properly be able to do. But in the case of the cyclical studies the relation to Dogmatic philosophy seems to be deeper still.

One aspect of this deeper relation is that the professors of the cyclical studies prided themselves on offering a kind of knowledge that is akin to the kind of knowledge that Dogmatic philosophy claimed to offer, and the justification of their utility as τέχναι was primarily based on this promise. This kind of promise may have been what originally invited the Pyrrhoneans as philosophers to approach the studies, or even what made them eager to acquire them in order to learn what is true in them.

In the case of grammar Sextus refers to such a promise in the introduction to his arguments against it. One of the reasons that he gives there to justify his choice to discuss grammar first in order, is that grammar holds out almost the Sirens' promise to teach τὰ ὄντα (§§42-43).

According to Sextus, *M* I 42, the Sirens' promise 'not only to charm with divine song' (οὐ μόνον θεσπεσίοις μέλεσι κηλήσειν τοὺς παραπλέοντας ὑπισχνοῦνται), 'but also to teach τὰ ὄντα' (ἀλλὰ καὶ τὰ ὄντα αὐτοὺς διδάξειν). Grammar correspondingly promises to elucidate by reason the details of myths and histories (σὺν τῷ τὰ ἐκ τῶν μύθων τε καὶ ἱστοριῶν λόγῳ διορίζειν), and -what it chiefly boasts - to teach τὸ πραγματικὸν about dialects, technical rules and critical recitations (καὶ τὸ περὶ τὰς διαλέκτους καὶ τεχνολογίας καὶ ἀναγνώσεις πραγματικὸν αὐχοῦσα). With these promises it holds out grammar excites in those

who hear them a great longing for itself (πολὺν ἑαυτῆς ἐργάζεται τοῖς ἀκούουσι πόθον).

The way Sextus draws the parallel shows that the Sirens' promise to teach τὰ ὄντα corresponds and is almost equivalent to grammar's promise to teach τὸ πραγματικὸν about dialects, technical rules, and critical recitations. In order to see how this can happen we need first of all to understand what τὸ πραγματικὸν means here. Bury translates as 'dealing systematically', and Blank as 'practical work'. It seems to me that both miss the point of the phrase and obscure the parallel that Sextus attempts to draw between the Sirens' promise to teach τὰ ὄντα and grammar's promise.

In Strabo we find the term πραγματικὸν with the meaning of what really matters, in contrast with what is superfluous or unimportant (cf. *Geographica*, 1. 4. 7-8). In rhetorical contexts it has the meaning of what is related to the subject-matter, or to the facts, or to the subject of dispute, and it is the opposite of λεκτικός, which denotes what is related just to the expression, or the style. It seems to me that the meaning in our passage is that what really matters for the grammarians in the ways of speaking that different people use (περὶ τὰς διαλέκτους), in the grammarians' technical rules and in the critical recitations is not the verbal expressions but the things and the facts that are signified through them.[80] Grammar, purporting to cover the whole of Greek language and every signification, did not only claim that it was able to grasp the nature of the things that are her special subject matter, such as for example the nature of letters, but also promised some kind of access to all the things that are signified through λόγος. Something like that is implied in Charis' definition of grammar, according to which, as Sextus remarks, grammar 'covers every Greek word and every signified thing (περὶ πᾶν σημαινόμενον), which, if it is not impious to say so, is not even possible for gods' (*M* I 81). Thus grammar's promise is not far from the Sirens' straightforward promise to teach τὰ ὄντα.

[80] In spite of the fact that in the most prominent ancient theories of meaning, such as the Aristotelian and the Stoic, the things that are signified through λόγος are not the things of the world, it was a generally accepted view among the Dogmatic philosophers that signification leads us to the nature of the things (through the Aristotelian thoughts or the Stoic λεκτά or, according to the Epicureans, in a more direct way).

Now, in our passage Sextus implies that grammar holds out a promise that belongs to philosophy, or at least to Dogmatic philosophy. In the story of the Sirens we find two themes which by Sextus' time had become philosophical commonplaces: first the theme that 'man is naturally fond of learning' (φύσει φιλομαθής ἐστιν ἄνθρωπος), which echoes the Aristotelian Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Metaphysics* 980a22), and second we have the promise to teach τὰ ὄντα, which was a commonplace about what it is that philosophy does. It is a phrase that we find almost verbatim in texts of late antiquity, as a description of what philosophy does[81].

Sextus presents grammar as making the boldest claims of all the sciences (*M* I 41: παρὰ πάσας θρασύνεται τὰς ἐπιστήμας). But what singles grammar out from the rest of the studies is the extreme degree of its promises rather than the kind of promise that it gives. Sextus implies that all the arts that the cyclical studies claimed to teach held out to some degree or another analogous philosophical promises, with which they attracted those with a philosophical disposition.

This is something that we can see more clearly when Sextus presents theoretical music as promising to offer a kind of knowledge that is of similar utility to the knowledge that Dogmatic philosophy was promising to offer.

1. 3. 2. The studies' philosophical utility.

After Sextus has finished discussing the views about music commonly expressed by the majority of people, he comes to what he characterizes as the first and leading argument in defence of music. This argument, in contrast to the common views previously mentioned, is one which belongs more to the specialists, both the

[81] Theodosius, *Περὶ γραμματικῆς* 52, 35: Ἡ δὲ φιλοσοφία διδάσκει ἡμᾶς τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν. Olympiodorus, *Prolegomena et in categorias commentarium*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* 12.1, 22.4: ἡ γὰρ φιλοσοφία τὰ ὄντα διδάσκειν ἐπαγγέλλεται. Although these texts are later, namely 4th and 6th c. AD, we can safely assume that they reproduce earlier texts and what must have been a common place. For example in Theodosius the phrase is used in his proem in a context of presenting the special subjects of the logical τέχναι, and it is used to present the special subject of philosophy in contrast to grammar, rhetoric, arithmetic, geometry and astronomy; in this context it can serve the writers' purpose only if it represents a commonly accepted view.

philosophers and the professors of musical theory[82]. What interest me here are the last four of the five points raised in the course of this defense. According to these the utility of music can be justified

> on the ground that it is not possible for men to become good unless they have already been trained by musicians; or because the elements of music are the same as those of the knowledge of the subjects in philosophy (which is much like what we previously said about grammar)[83]; or because the Universe is ordered according to harmony, as the Pythagorean fraternity declares, and we need the theorems of Music in order to understand the whole of things; or because tunes of a certain kind affect the ethos of the soul.[84]

Barnes has noticed that in this passage we find two kinds of utility: there is moral utility, which is what we find in the first and last points cited above, and there is the kind of utility represented by the two middle points, which envisages 'abstract knowledge – or at least knowledge de *rerum natura* – as something to be pursued: if music helps us to understand the nature of things, then it would indeed be "useful"'[85].

Both these kinds of utility are primarily what was claimed to be philosophy's utility. The musicians were claiming that they can offer a kind of theoretical and moral knowledge or wisdom similar to the kind of knowledge or wisdom that Dogmatic philosophy promised to offer, or of much help towards attaining it, and thus they shared with philosophy the same justification for being useful. Since part of the common conception of the arts was that they must be useful, the prime justification

---

[82] For the claims in this argument as we find them in philosophers and in ancient authors as well as for relevant literature, cf. D. Davidson Greaves, *Greek and Latin Music Theory: Sextus Empiricus, Against the Musicians*, Lincoln 1986, pp. 149-151.

[83] Sextus presents grammar once again, and even more explicitly, as playing an important role in philosophical knowledge. It is not clear to which passage of *Against the Grammarians* Sextus refers when he speaks about grammar in this passage. Neither is it clear which are the elements of grammar that are the same as those of the knowledge of the subjects in philosophy. But what Sextus says here is in line with what Sextus implies through the story of the Sirens, which is that grammar promises to offer or to contribute crucially to the knowledge that philosophy was after.

[84] *M* VI 29-30: ἢ παρόσον οὐκ ἔστιν ἀγαθοὺς γενέσθαι μὴ προπαιδευθέντας ὑπ' αὐτῶν, ἢ τῷ τὰ αὐτὰ στοιχεῖα τυγχάνειν τῆς μουσικῆς καὶ <τῆς> τῶν κατὰ φιλοσοφίαν πραγμάτων εἰδήσεως, ὁποῖόν τι καὶ περὶ γραμματικῆς ἀνώτερον ἐλέγομεν· ἢ τῷ κατὰ ἁρμονίαν διοικεῖσθαι τὸν κόσμον, καθὼς φάσκουσι Πυθαγορικῶν παῖδες, δέεσθαί τε ἡμᾶς τῶν μουσικῶν θεωρημάτων πρὸς τὴν τῶν ὅλων εἴδησιν, ἢ τῷ τὰ ποιὰ μέλη ἠθοποιεῖν τὴν ψυχήν.

[85] In 'Scepticism and the Arts' in R. J. Hankinson (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron,* 21. 2*)*, 1988, p. 66.

that the cyclical studies offered for that, and therefore for being τέχναι, lies in their claim that they have a theoretical and moral utility similar to that of philosophy.

Thus the connection between the cyclical studies and philosophy is not based only on the studies' origination from within philosophy, or on the fact that the studies received from philosophy certain doctrines on their subjects, or even on their receiving from philosophy the general ideal of what a τέχνη should properly be. More than that, the cyclical studies, and among them grammar to the highest degree, prided themselves on offering the same kind of knowledge and wisdom that philosophy was claiming to offer. This kind of moral and theoretical knowledge or wisdom, if it existed, would be of the greatest importance and usefulness for life. Philosophy itself owes its justification and its high standing in the estimation of ancient society mainly to the fact that it seeks after, or claims that it can offer, such wisdom. The cyclical studies' superiority over the other τέχναι, which made them the proper education for the upper classes, was due to the fact that their utility was not the practical utility of solving particular practical problems, as was the case for example with navigation or agriculture or architecture, but rather was of the more important kind of theoretical and moral utility. The cyclical studies claimed a place close to philosophy, and in this way they stood high in society's estimation.

1. 3. 3. The legitimacy of Sextus' philosophical arguments against the studies – The example of grammar

Now we can go back to our original question, whether Sextus' philosophical arguments against the studies are the proper arguments to be addressed to the professors of these studies. First of all we can now understand that the original Pyrrhonean approach to the studies was invited by the professors' promises that the τέχναι that they teach offer theoretical knowledge and moral wisdom similarly to Dogmatic philosophy. Therefore the Pyrrhoneans' original approach to the studies, which was similar to their approach to Dogmatic philosophy and led them to equal ἀπορίαι, was a legitimate philosophical approach that took seriously the professors' philosophical pretensions.

Now, to focus again on the example of grammar, Sextus in his attack on it is not concerned to distinguish the philosophical doctrines and technical terms that grammar inherited from Dogmatic philosophy from material that grammar itself developed. What we get instead is a radical attack against grammar as a whole. Sextus feels free to use, against whatever grammatical material he chooses to focus on, the same philosophical arguments that he uses against the fundamental notions and theories of Dogmatic philosophy in his attack on its parts. Thus we need to understand why and how arguments derived from the context of the attack to Dogmatic philosophy could concern grammar, even in the case of grammatical material that had been developed by the grammarians and was not inherited from philosophy.

As we have seen, the connection between the cyclical studies and philosophy, and more particularly between grammar and philosophy, extends beyond the fact that the former received and adopted certain doctrines from the latter. The cyclical studies have a general and deeper commitment to the standards that philosophical investigation has set for philosophical knowledge. Since they base their justification as being useful, and therefore as being arts, primarily on their claims that they offer a kind of knowledge that is akin to the kind of knowledge that Dogmatic philosophy claimed to offer, they cannot avoid scrutiny on the basis of the standards that philosophical investigation has set for such knowledge. However farfetched Sextus' arguments may sometimes seem to us, the ancient grammarians, insofar as they prided themselves that their τέχνη is a τέχνη because it offers philosophical knowledge, had to pay the price: they could not avoid having their account of their τέχνη submitted to the test of these arguments.

A crucial aspect of the deep commitment which the professors of the cyclical studies had to Dogmatic philosophy consisted in the conceptual framework which they took from the Dogmatists and employed throughout their own attempts to speak theoretically about their τέχνη in general and its subject matter in particular. It is telling that in one of the proems composed by the commentators of Dionysius Thrax's *Ars Grammatica,* where we find one of the boldest claims concerning grammar's utility (*Scolia Vaticana*, 115. 15-19: πᾶν ὁτιοῦν τὸ γνωστὸν ἀνθρώπῳ γινόμενον ἢ θεωρούμενον διδασκόμεθα δι' αὐτῆς), we also find the most extended philosophical account of the notions employed by the author in his proem. For

example, the author feels compelled to support his definition of grammar with an extended, page-and-a-half long account of what the philosophers define as 'definition' (107. 1-108, 10), and where he explains in twelve lines why obscurity is the cause of grammar, he devotes twelve more lines to present the Aristotelian theory of cause (113. 14-39).

Therefore, Sextus seems absolutely justified in taking for granted that the whole of grammar is embedded in the conceptual framework of Dogmatic philosophy, and in employing arguments drawn from the context of his attack on Dogmatic philosophy in order to undermine grammar.

2. The ἀντίρρησις against the grammatical system (*M* I 97-158)

According to Sextus' description:

> *M* I 92: τεχνικὸν μέν ἐστιν ἐν ᾧ περὶ τῶν στοιχείων καὶ τῶν τοῦ λόγου μερῶν ὀρθογραφίας τε καὶ ἑλληνισμοῦ καὶ τῶν ἀκολούθων διατάττονται.
>
> the technical part of grammar is that in which the grammarians arrange their teaching about the elements and the parts of speech and orthography and Hellenism and consequent matters.

The grammatical teaching on the twenty-four 'elements', the syllable, the word, the parts of speech, the verbal tense system, the declination and the cases of nouns, and generally the grammatical system as we know it through the standard modern grammars of Greek and Latin, which is what we traditionally call grammar, belong to the technical part of grammar. In the same part the grammarians present their teaching on orthography, i.e. spelling, and on Hellenism, i.e. speaking and writing Greek correctly.

In his ἀντίρρησις to grammar, Sextus treats its technical part first, devoting the first half of his exposition to the grammatical system. He then goes on to discuss orthography and Hellenism in separate sections.

His attack on the grammatical system clearly follows the radical strategy that he describes in *M* I 39-40 as the Pyrrhonean strategy against the arts. Sextus argues

against the notions that he takes to play the role of the first principles of grammar. His attack follows a certain order, moving from the fundamental to the complex, the 'elements', the syllable, the word, the λόγος and the parts of speech. He does not attack all the theories that the grammarians develop in the technical part, but just the theories the rebuttal of which leads to the destruction of the grammatical system as a whole.

His arguments are philosophical arguments, just like the arguments that he employs in the εἰδικός λόγος to argue against the Dogmatic philosophers' notions and theses that claim to reveal how things are in their real nature. With the present arguments he argues against the categories of the grammatical system as claiming to reveal the nature of the entities they refer to, for example the nature of the letters, the syllables, the word, the λόγος. He treats the grammarians' theories as specialized philosophical theories about the nature of the subject matter of grammar, and as standing on the ground of the Dogmatic philosophers' general theories about the nature of things.[86]

Even when Sextus' arguments do not, at first sight, belong to the set of philosophical arguments familiar to us from the εἰδικός λόγος, it is clear that their aim is again to contradict the grammarians' claim that the grammatical categories reveal the real nature of the entities which form the subject matter of grammar. [87]

---

[86] To take again some examples: Sextus argues against the grammarians' theories which attribute certain natural qualities to the elements, and thereby divide the elements into different types. Based on the philosophical notion of 'element', he argues that the element cannot be naturally double, and therefore double elements do not exist, 'because the double is a composite of two, while the element is not a composite of any sort of things, as it needs to be simple and not composed of other things' (104). In the same spirit he argues -using philosophical arguments most of which are related to the notion of time- that the syllable cannot be naturally short or naturally long and therefore the short and the long syllable are nonexistent (121-130). Sextus treats the grammarians' division of speech into parts as a case of a natural division of a whole into parts, and so he mobilizes a set of arguments that he had employed in the εἰδικός λόγος against the Dogmatic notions of the 'whole' and its 'parts'.

[87] For example, Sextus argues that if we take into consideration the natural qualities that the grammarians attribute to the twenty-four elements, and some further distinctions derived from the elements' qualities in accordance with notions in use by the grammarians (for example, the notion of accent), then we may end up with different sets of elements numbering either more (even up to sixty) or less than the twenty four elements that the grammarians present as the natural elements of the Greek language (104-120). An argument of such a kind would not disturb the grammarians if they were concerned only to give a conventional description of the elements, the syllable etc. It seems that the ancient grammarians were not in a position to answer Sextus: 'do not worry so much, this is just what *we* call long syllable', or 'the set of

The kind of argument that Sextus uses makes clear that his ἀντίρρησις questions the grammarians' grammatical system as a systematic way of revealing the real nature of the Greek language, and not as a possible description of the language that a certain community uses. Sextus' attack on the grammatical system is directed against the grammarians' pretensions to offer theoretical knowledge, which, like philosophical knowledge, can teach us the truth about the nature of the things that are the special subject matter of grammar. Thus, it is consistent with Sextus' general description in *M* I 6 of the original philosophical Pyrrhonean approach to the studies, as well as with his actual strategy of contradicting the professors' philosophical pretensions.

In the discussion of the grammatical system, in spite of its abstract theoretical character, we do get one reference to the grammarians' interference with the actual use of language and to the practical utility that grammar claimed also to have.

In §§152-153, Sextus questions the grounds on which the grammarians could object to someone who distorts the gender of certain names. His approach implies that the grammatical system was supposed to be the ground on which the grammarians claimed to be able to tell which language is correct and to correct mistakes in the actual use of language.

The context here is the discussion of the 'name' as a part of speech. Sextus discusses the grammarians' theories that 'some nouns are naturally masculine, some feminine and some neuter, and some singular in number, some dual and some plural' (142). He focuses especially on what the grammarians mean when they say that names 'naturally' have the one or the other gender or number.[88] He discerns two ways in which the grammarians could say that names are naturally of the one or the other gender. The first involves the philosophers' theories about an original language in which names were by nature. Sextus leaves aside this alternative, because the grammarians can neither decide the matter that ends up in equipollence even for the

---

the twenty four elements is just more convenient than any of the others that we could have formed'.

[88] *M* I 142: ἐπιζητήσωμεν τί ποτέ ἐστι τὸ ἐπιφωνούμενον τοῦτο 'φύσει'.

philosophers nor give any reply of their own to the argument that, if nouns were by nature, men ought to understand the speech of all: Greeks that of barbarians, and barbarians that of Greeks and other barbarians. But Sextus gives the grammarians one more option: to be able to maintain specifically about the gender of names that at the present moment each of them affects us naturally as being masculine, even if we do not consider that it is masculine, or again naturally indicates itself to be feminine, even if we do not want it to be (143). If the grammarians could prove that the gender of names does not depend on how we consider it to be, but is determined independently of what we think, this would be enough to support their view that some names are naturally masculine, others feminine and others neuter.

In this context Sextus uses the argument that if the names were 'by nature', they should always reflect the natural gender of the things they name.[89] But something like that does not happen. There are words such as ἡ χελιδών (the swallow), ὁ ἀετός (the eagle) and others, whose article does not change from masculine to feminine or vice-versa according to the gender of the individual animal we are naming. In the same way we sometimes use feminine or masculine names to name things that are neuter. Therefore, the natural gender of things named by names cannot serve as the basis according to which the grammarians could determine in an objective way the naturally right gender of the names, and thus names do not have gender by nature (151-152).

For the grammarians this is not just a theoretical difficulty. It causes serious difficulties in practice, in case the grammarians seek to correct common mistakes that concern the gender of names. Sextus looks at the grounds on which the grammarians could object to someone who distorts the gender of certain names, saying for example ὁ χελιδών and ἡ ἀετός instead of ἡ χελιδών and ὁ ἀετός.[90] In many cases, for example in the case of ὁ ἵππος (the horse) or ὁ κύων (the dog), the article changes and the name becomes ἡ ἵππος for the mare and ἡ κύων for the bitch. Native speakers, but especially someone who learns Greek as a second language, could easily

[89] *M* I 150: Indeed, if certain names were masculine and certain others feminine by nature, masculine natures would necessarily always be called by masculine names, feminine natures by feminine names, and natures neither masculine nor feminine by neuters.

[90] *M* I 152: ζητῶ πῶς ὁ γραμματικὸς ἐπιλήψεται τοῦ διαστρόφως λέγοντος ὁ χελιδών καὶ ἡ ἀετός.

make the mistake of doing the same in the cases of ἡ χελιδών and ὁ ἀετός. Since, in Sextus' time, Greek was the standard language, the language of the state and culture, in a large community, many members of which learned Greek as a second language, such mistakes must have been common.

Sextus brings into the discussion an actual and common mistake in the usage of Greek language that most of the native or fluent speakers of Greek would normally have been able to correct. It is ordinary practice to correct someone who makes such mistakes. According to Atherton, the very idea of the correctness of language, and I would add the very idea of a mistake in the use of language, emerges from this ordinary linguistic behaviour. As she remarks, 'one of the activities in which speakers always learn to participate, and one by which they themselves learn to use language and extend their grasp of it, is *correcting themselves and each other*' ('What every grammarian knows', *Classical Quarterly* 46, p. 253). But the grammarians in this case turn out not to be able to do what even an illiterate would naturally be able to do. According to Sextus, the grounds on which the grammarians could correct someone who makes such a common mistake is either the natural gender of the name or common usage. In the case of someone who wrongly says ὁ χελιδών, the grammarian could either censure him

> on the grounds that, although the name is feminine by nature, he is forcing it to become masculine by using the masculine article, or on the grounds that common usage has imposed that the name is feminine and not masculine (*M* I 152).

But, as Sextus has shown, relying especially on the evidence of those names, the grammatical gender of which does not agree with the natural gender of the thing signified, we cannot admit that any grammatical gender is more natural to a particular name than any other. Therefore, as far as the natural gender is concerned, it becomes a matter of indifference whether someone utters for example the name χελιδών as masculine or feminine.[91] From this point of view, even what we commonly take to be a mistake cannot be identified as such, because we cannot say that the gender of the name is feminine by nature. Sextus shows, here, that the grammarians' commitment to the idea that the right ground for correcting a mistake is the knowledge of the nature of language does not allow the grammarians to correct or even to detect

[91] *M* I 153: ἀδιάφορον τὸ ὅσον ἐπὶ τούτῳ ἐάν τε οὕτως ἐάν τε ἐκείνως ἐκφέρηται.

common mistakes in the use of language. In order to be able to do that, the grammarians need to accept common usage as the right ground for correcting such mistakes. Especially since someone who may wrongly say ὁ χελιδών may at the same time, refer correctly to the natural gender of the bird he is referring to. But, then, as Sextus remarks, it is not any technical grammatical theory that is the criterion of what is said correctly, but the non-technical, simple observance of usage.[92]

That the words in the current language do not always reflect the natural gender of the things they name, would not be a decisive argument generally against the idea that the naturally correct language reflects correctly the gender of the things named. For example, the Stoics themselves devoted much thought to this kind of anomaly between meaning and word form. Whichever anomalies we may detect in the actual use of language, they are not sufficient to change their view that the original natural names reflected correctly the nature of things. Corruption in the current usage provides a sufficient basis on which to build complicated explanations about how, from the original correct form, we end up with the current anomaly. But here Sextus' arguments are especially addressed to the grammarians. For that reason he does not focus on the philosophical theories about a pristine naturally correct language; the endless διαφωνία on this matter between the philosophers is sufficient to allow Sextus to set aside these philosophical theories as an unsafe ground for the grammarians' views about the naturally correct gender. What Sextus brings to the surface is the fact that the grammarians can neither uphold on their own the idea of the natural gender of names, nor can they employ it to do the job they promised that they were able to do. They cannot prove that the gender of names is by nature, and if they stick to this idea, then they have no grounds to correct common mistakes in the use of language.

At this point of the discussion, where the issue is the practical problem of correcting a particular mistake in the use of language, we find a special sceptical strategy employed which is different from the aporetic strategy employed previously, when Sextus aimed to demonstrate with philosophical arguments the non-existence and the

[92] *M* I 153: εἰ δ' ὡς ὑπὸ τῆς κοινῆς συνηθείας ἀντὶ θηλυκοῦ θεματισθέν, γενήσεται τοῦ τε εὖ λεγομένου καὶ μὴ κριτήριον οὐχὶ τεχνικός τις καὶ γραμματικὸς λόγος ἀλλ' ἡ ἄτεχνος καὶ ἀφελὴς τῆς συνηθείας παρατήρησις

inconsistency of the notions of the grammatical system. Here Sextus ends up with two alternatives as the criterion of 'what is said correctly and not'. The first alternative is that the criterion is the natural gender of the name, and therefore the technical grammatical theory that grasps this nature. Sextus has shown to the grammarians, particularly in this case, that they cannot prove that the gender of the name is natural, and that the technical grammatical theory cannot work as a criterion. If we follow the technical grammatical theory then we should remain indifferent as to the choice of grammatical gender, and we will consequently not be able to identify, much less correct, any mistake. But Sextus does not stop there. He gives a second alternative: common usage determines the gender of the name, and therefore the non-technical and simple observation of usage can be the criterion of what is said correctly and what mistakenly. Using this criterion we can do what we normally do: we can correct the mistake. The dilemmatic way in which Sextus presents the two alternatives makes the adoption of the second the refutation of the first, and therefore the second alternative cannot be an option for the grammarians. But the first alternative is not an attractive choice for the grammarians either, since it proves to offer them insufficient ground for correcting even common mistakes.

Many questions arise here. One of them is whether Sextus is warranted in presenting the criterion of what is naturally correct and the criterion of usage as the two horns of a dilemma, especially since we know that in practice the grammarians attempted to use not only the criterion of what is naturally correct, but also the criterion of usage, whether common usage or the usage of the great authors or the usage of the past[93]. Another category of questions concerns the status of what Sextus says here. Is it safe to assume that this argument is a Pyrrhonean argument and not a Dogmatic argument, for example an Epicurean argument, which Sextus is just using here for his own purposes? Which would be the Pyrrhonean stance in this case? Would the Pyrrhonean stay indifferent, or would he use the criterion of common usage to correct mistakes of grammatical gender? Can we say that Sextus is here proposing in *propria persona* the

[93] For a concise presentation of the grammarians' different criteria and of the role of συνήθεια or *consuetude* or *usus* among them, see R. Kaster, 'Islands in the stream, in *The History of Linguistics in the Classical Period*, *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, Series 3: D. J. Taylor (ed.), *Studies in the History of the Language Sciences* vol. 46, Amsterdam and Philadelphia 1987, pp. 149-68, especially pp. 154-155.

criterion of usage as the criterion of what in this case is said correctly? But in this case, how he can do that and stay, at the same time, a radical Sceptic? Or should we understand the whole argument as an ad hominem argument that is designed in order to trap the grammarians between two non-acceptable alternatives, and that therefore common usage cannot be taken as the criterion of what is said correctly which Sextus would propose in *propria persona*?

Sextus' argument here has certain similarities with the way he argues later in his discussion of Hellenism (§§176-240). All the above questions will arise again in the following section on Hellenism, and I hope that in this context we shall have a better basis for answering them.

3. Hellenism

3. 1. The generally accepted need of ἑλληνίζειν.

Sextus presents his agenda in the discussion of Hellenism in the introduction (176-179) to the relevant section. First, he accepts as immediately obvious that one should take some care over the purity of one's language.[94] The reason that he gives for this is common observation of fact. Someone who constantly commits barbarisms and solecisms is ridiculed as ignorant.[95] Sextus does not say that someone who constantly commits barbarisms and solecisms is really ignorant, but just that others ridicule him as such. This is something that we can observe: people become predisposed against those who constantly commit linguistic mistakes, and sometimes they do not even pay attention to what the latter say; thus, those who constantly commit linguistic mistakes do not manage to communicate effectively. On the other hand, according to Sextus, someone who speaks good Greek is able to express clearly and accurately the things that he has in mind.[96]

Further on in the text, Sextus presents a more detailed account of the reasons why Hellenism had won acceptability (§§194-195). Again, as indicated by the phrase that introduces this account:

> *M* I 193: ἐπὶ πάντων γε μὴν σχεδὸν τῶν χρησιμευόντων τῷ βίῳ μέτρον ἐστὶν ἱκανὸν τὸ μὴ παραποδίζεσθαι
>
> Indeed, in practically all things useful for life, not to be hindered in obtaining one's needs is an adequeate measurement.

he is not speaking of any technical reasons which lead philosophers or grammarians to pursue Hellenism, but about the reasons that make Hellenism useful for life, and, thus, that make Hellenism a generally accepted practical goal. He presents the clarity and affability[97] of what is set forth as the two leading reasons for which Hellenism

---

[94] *M* I 176: Ὅτι μὲν δεῖ τινα φειδὼ ποιεῖσθαι τῆς περὶ τὰς διαλέκτους καθαριότητος, αὐτόθεν συμφανές.

[95] loc. cit.: ὅ τε γὰρ ἑκάστοτε βαρβαρίζων καὶ σολοικίζων ὡς ἀπαίδευτος χλευάζεται.

[96] loc. cit.: ὅ τε ἑλληνίζων ἱκανός ἐστι πρὸς τὸ σαφῶς ἅμα καὶ ἀκριβῶς παραστῆσαι τὰ νοηθέντα τῶν πραγμάτων.

[97] Blank translates προσήνεια as 'ease', and he remarks that 'ease' is difficult to interpret (p. 222). I prefer the rendering 'affability' for προσήνειαν, although I am aware of 'affable' being normally used to characterise human beings and not things. Προσήνεια is a late and not very common Greek word that like 'affable' was primarily used to characterize generally

won this general acceptability.[98] He uses the oblique cases Ζηνός, Ζηνί, Ζῆνα and κυνός, κυνί, κύνα of the nominatives Ζεύς and κύων, as examples of what seems clear and unobjectionable (ἀπρόσκοπον); and the oblique cases Ζεός, Ζεΐ, Ζέα for Ζεύς, and κύωνος, κύωνι, κύωνα for κύων, as well as the verbal types φερήσω and βλεπήσω (following the formation of κυήσω καὶ θελήσω), as examples of what 'seems to be not only unclear but also laughable and objectionable'.[99] The reasons and the examples that Sextus gives here make clear that it is again the need to communicate effectively through language that, according to him, makes Hellenism generally accepted.

3. 2. Two kinds of Hellenism

Sextus' next step in the very first paragraph of his section on Hellenism is to distinguish between two kinds of Hellenism. As he writes:

> *M* I 176: ἤδη δὲ τοῦ ἑλληνισμοῦ δύο εἰσὶ διαφοραί· ὃς μὲν γάρ ἐστι κεχωρισμένος τῆς κοινῆς ἡμῶν συνηθείας καὶ κατὰ γραμματικὴν ἀναλογίαν δοκεῖ προκόπτειν, ὃς δὲ κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων συνήθειαν ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος.
>
> There are two kinds of Hellenism, for one form is divorced from our common usage and seems to proceed according to grammatical analogy, while the other form accords with the customary usage of each of the Greeks and advances by assimilation and observation in intercourse.

In order to be able to see more clearly Sextus' two kinds of Hellenism, we need to ask who adhered to and who proposed these two kinds of Hellenism. To answer this question we need first to clarify some misunderstandings about them, which arose together with some misunderstandings about the development of grammar in antiquity.

---

the disposition or the character of a person, or more particularly a person's skill in approaching people, in communicating and saying things that sound mild and moderate, and in gaining in this way some kind of acceptance. With this meaning the adjective was used in Sextus' time to characterize a discourse that is gentle or soft. Cf. for example this characterization for Homer's epics in Maximus, *Dialexeis*, 26.4b, and generally for discourse in Dio Chrysostomus, *Orationes*, 33.14, and Plutarch, *Phocion*, 2.3.4.

[98] M I 194: ὁ ἑλληνισμὸς διὰ δύο μάλιστα προηγούμενα ἔτυχεν ἀποδοχῆς, τήν τε σαφήνειαν καὶ τὴν προσήνειαν τῶν δηλουμένων.

[99] *M* I 196: οὐ μόνον ἀσαφὲς ἀλλὰ καὶ γέλωτος ἔτι δὲ προσκοπῆς ἄξιον εἶναι δοκεῖ.

D. Blank has pointed out that it is totally wrong to understand Sextus' two kinds of Hellenism as representing the two main schools of grammar in antiquity: the Alexandrian philologists' school under Aristarchus, which argued for 'analogy', and Crates' Pergamene school which was supposed to have argued against analogy, and, following the Stoics, in favour of 'anomaly'. As Blank has argued, first of all we have no evidence at all to identify Sextus' second kind of Hellenism, based on habitual usage, with Crates' position, and second, and even more important, the controversy between these two schools, over 'analogy' and 'anomaly', never took place (D. Blank, *Ancient Philosophy and Grammar*, Chico, Calif. 1982, pp. 4-5). As Blank has shown, the supposed controversy, which many scholars had taken as determining the history of grammatical studies in antiquity, was the result of a misinterpretation of Varro's *De Lingua Latina* 8. Varro presents there the arguments of an anti-analogist, which have certain similarities with Sextus' arguments against analogy; but, as Blank argues, Varro's anti-analogist is not a grammarian of the Pergamene School, and moreover he is not a grammarian of any stripe at all.[100]

All the above make clear that 'analogy' was not the suggestion of just one school of grammarians, a school opposed to another which instead proposed the criterion of common usage. According to Sextus, and he seems to provide a reliable picture, analogy was supposed to be some kind of expertise that the grammarians in general promised to offer. Thus we would be safe to conclude that those who proposed and adhered to Sextus' first kind of Hellenism were the grammarians, and that those who proposed Sextus' second kind of Hellenism were not grammarians.

3. 2. 1. The grammarians' philosophical Hellenism – The τέχνη of analogy in the service of correct signification of reality.

[100] Blank's first suggestion, in his *Ancient Philosophy and Grammar* (Chico, Calif. 1982), was that there was a group of 'empiricist grammatical thinkers' (p. 19), who were in quarrel with the rationalist grammarians. There he leaves open the possibility, that there existed a group of empiricist grammarians, and thus in grammar we had more or less the same quarrel that we had in medicine between the empiricist doctors and the rationalist doctors. But, in his recent article 'Varro's anti-analogist' (in D. Frede and B. Inwood (eds.), *Language and Learning,* Cambridge 2005), he precludes such a possibility. As he writes there, 'the empiricists were evidently not grammarians, but rather included Epicureans, Pyrrhonian skeptics, and (probably) Academics' (p. 212).

In order to understand Sextus' first kind of Hellenism —that is, the grammarians' Hellenism— we need to understand what analogy was and how it was related to the grammarians' teaching on the grammatical system. An example of the grammarians' analogical rules that we find in Sextus can help us to understand more precisely how these rules were supposed to work and what analogy was:

> *M* I 222: φασὶ γὰρ 'πᾶν ὄνομα <οὐχ>[101] ἁπλοῦν, εἰς ης λῆγον, ὀξύτονον, τουτὶ ἐξ ἀνάγκης σὺν τῷ σ κατὰ τὴν γενικὴν ἐξενεχθήσεται, οἷον εὐφυής εὐφυοῦς, εὐσεβής εὐσεβοῦς, εὐκλεής εὐκλεοῦς· τοίνυν καὶ τὸ εὐμενής ὀξυτόνως ἐκφερόμενον παραπλησίως τούτοις διὰ τοῦ σ ἐπὶ τῆς γενικῆς προενεκτέον, εὐμενοῦς λέγοντας'.
>
> They say: 'every <non->simple name ending in – ης and accented on the last syllable will necessarily be said with the –ς in the genitive, for example εὐφυής/εὐφυοῦς, εὐσεβής/εὐσεβοῦς, εὐκλεής/εὐκλεοῦς. Therefore, since εὐμενής is accented on the last syllable in the same way as these others, we must pronounce it with –ς, saying εὐμενοῦς'.

Sextus argues against these rules that they cannot be derived as universal rules by surveying all the particular cases that are taken to be analogous, and they cannot apply by necessity to all words that are similarly formed (221-227). Through Sextus' arguments emerge the characteristics of the grammarians' analogical rules: they are not just what we observe in common usage, namely that, to some extent, similar words are declined or form their derivatives similarly; and therefore they are not just descriptive rules. The analogical rules purported to be prescriptive universal rules that govern with necessity all the cases of word declination and derivation.

As we have seen, the grammarians' aim was not to provide through their grammatical system a description of the Greek language as used by a certain community. Their grammatical system was an attempt to grasp systematically the real nature of the Greek language. In a similar way the rules of analogy do not describe what commonly occurs in actual language usage; they prescribe what linguistic forms we should employ in order for our language to be naturally correct. They are the rules that we should follow if we are to use the Greek language correctly according to its real nature. Thus, analogy presupposed and was founded upon the grammarians'

[101] I follow Blank who suggests ὄνομα <οὐχ> ἁπλοῦν.

grammatical system and on the supposed theoretical knowledge of the nature of language that their system represents.[102]

The grammarians took up from the philosophers, and more specifically from the Stoics, the pursuit of Hellenism[103], just as they did the other topics that became the topics of the technical part of grammar.[104] One of the ideas that the grammarians inherited from the philosophers and that they never rejected was that the nature of

---

[102] As Kaster explains: the grammarian's profession 'involves a specific knowledge, *recte loquendi scientia*, which is presumed to rest on the *natura* of the language. *Recte loqui* means *naturaliter loqui*: strictly correct usage is natural usage. *Natura* provides the raw material of the language, from, say, the quantity of the root vowel of *unus* or the correct spelling of *scribo* to the various functions and forms of the parts of speech. This raw material is subject for the most part to *ratio* (or *analogia*), which systematically orders the data of nature to provide the *regulae* set down in the *ars*; the *ars* in its turn is the product and property of the grammarian. The nature of the language is thus incorporated in the institution and identified with the grammarian's expertise' (*Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity,* Berkeley1986, pp. 176-177).

[103] M. Frede has shown the Stoic origin of traditional grammar and of the grammarians' pursuit of Hellenism. As he remarks: 'It was the Stoics who first tried to develop a theory on the basis of which one would know what could pass as correct Greek. To the extent that later ancient grammarians took up the subject where it had been left by the Stoics and established the tradition which was to last to these days, we can talk of the Stoic origin of traditional grammar' ('The Origins of Traditional Grammar', in his *Essays…*, p. 359).

[104] According to Blank, many proponents of the analogy/anomaly debate maintained that the grammarians who proposed analogy and who worked on technical grammar attempted to 'free grammar from philosophical ways of thinking and from bondage to Stoic theories, to make it more thoroughly technical and grammatical' (Blank, *Ancient Philosophy and Grammar, The Syntax of Apllonius Dyscolus,* Chico, Calif. 1982, pp. 4-5). Blank rejects this view. As he maintains: 'The champions of analogy and etymology will have been in the first instance philosophers and then philologists' ('Varro's anti-analogist', p. 215). According to Blank, grammarians who worked on technical grammar, like Apollonius, were also working inside the Stoic philosophical approach, even if they adopted a thesis in favour of analogy and in opposition to the Stoic view of anomaly. Even the arguments that grammar should be defined in terms of experience (*empeiria*), as we find them in the commentaries on Dionysius Thrax's grammatical handbook, as Blank remarks, do not mention the exclusion of the rational criteria of analogy and etymology, but only limitations on their application. ('Varro's anti-analogist', p. 217). Thus, when the grammarians propose the rules of analogy, they do not distance themselves from the philosophical foundation on which their grammatical system stands. Generally speaking, the philosophical perspective in the pursuit of Hellenism was not a heritage that the grammarians attempted to rid themselves of, but was one that the grammarians preserved; among other reasons, because it played an essential role in the establishment of the grammarians' status and profession. As Kaster remarks, 'what better basis could there be, for the authority that the grammarians required, than rules grounded in the nature of language itself, something stable and objectively valid, in contrast to *auctoritas* and *consuetude*' (Kaster, 'Islands in the Stream', p. 154); '*consuetude* and *auctoritas* were things given –they were there before one's eyes, they wore their significance on their faces, they were accessible to everyone; but the nature of the language was deep, not all the rules were plain and simple, there were difficulties to solve and new rules to formulate' (ibid p. 155).

language lies in signifying things. This idea was not only an explicit thesis that the grammarians deliberately adopted, but it was a view embedded in the most central grammatical technical notions, such as the very notion of the parts of speech, which the grammarians inherited from the Stoics. For example, as Frede has shown, the controversies between the philosophers over which items are parts of speech and which are not were based on the view that the parts of speech must have signification, i.e. they must have a corresponding item in ontology. [105] The conjunctions, for example, are for the Stoics parts of speech, because there are real connections between states of affairs in the nature of things, which are in turn reflected in language, and they do not owe their existence merely to our way of speaking about the world. ('Principles of Stoic Grammar', in his *Essays…*, pp. 328-332). As Frede underlines, we find the same idea that the parts of speech should be distinguished according to what they signify in a distinguished grammarian like Apollonius Dyscolus (*De pron*. 67. 6-7: οὐ γὰρ φωναῖς μεμέρισται τὰ τοῦ λόγου μέρη, σημαινομένοις δέ). The very goal of grammar is sometimes presented as the apprehension of λόγος, which amounts to the explanation of what λόγος signifies and how it signifies, and this is exactly what matters in the attempt to explain the parts through which λόγος signifies[106].

---

[105] The idea that the nature of language was to signify things was so much embedded in the traditional grammatical notions and theories that it took centuries before modern grammar could evolve, for which the essence of language, as an object of grammatical study, lies primarily in the function of communication. This is something that modern grammar declares emphatically, as for example in the very first lines of Otto Jespersen's book, *The Philosophy of Grammar*, *A study of the living language, emphasizing the ideas that must underlie the science of grammar*: 'The essence of language is human activity – activity on the part of one individual to make himself understood by another, and activity on the part of that other to understand what was in the mind of the first. These two individuals, the producer and the recipient of language, or as we may more conveniently call them, the speaker and the hearer, and their relations to one another, should never be lost sight of, if we want to understand the nature of language and of that part of language which is dealt with in grammar' (p. 17, New York, The Norton Library 1965, first published 1924). It is not by chance that modern grammar, having changed perspective in this way, regards as vague or totally unjustified the traditional grammatical classifications and the definitions of the parts of speech (for example, the definition of noun as a word that names a person, animal, place, thing etc.) which were based on what each part of speech signifies (cf. as an example, the discussion of the parts of speech in the chapter 'Some Traditional Concepts', in Frank Palmer's *Grammar*, Penguin Books 1971, pp. 58-70).

[106] For example, in *Commentaria In D. Thr., Grammatici Graeci*, vol. 1.3, 115: Καταγίνεται δὲ <καὶ> ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ περὶ τὸν γενικὸν λόγον, ἀλλὰ διαφέρουσι τοῖς τέλεσι· τῆς μὲν γὰρ διαλεκτικῆς τἀληθές, τῆς δὲ ῥητορικῆς τὸ πείθειν, τῆς δὲ γραμματικῆς τέλος ἐστὶν ἡ κατάληψις τοῦ λόγου, τουτέστι τὸ διδάσκειν τί σημαίνει καὶ πῶς σημαίνει, οἷον διὰ ποίων μερῶν ὁ λόγος δηλοῦται.

Now, according to the perspective that the grammarians inherited from the philosophers, if the nature of language is to signify things, there is only one naturally correct language that signifies correctly the nature of things, and this naturally correct language is what the grammarians are after when they pursue Hellenism. Thus, the grammarians' Hellenism continued to serve the philosophers' aim to restore the natural correctness of language, pointing out the language that accurately and correctly signifies the nature of things. The question of 'how to speak correct Greek' was for the grammarians, as it was for the philosophers, one that primarily concerned an ontological and logical correctness of language. It was not a question that primarily asked for solutions to the problems of an effective communication through language in habitual intercourse. Nor was it primarily a question of how to avoid the current mistakes that Greek speakers were commonly considered to commit in their use of language.[107]

Now we can understand that when Sextus describes the grammarians' Hellenism as divorced from our common usage, and as supposed to advance, or to prosper, according to grammatical analogy,[108] he is not saying that the grammarian's Hellenism uses analogy as the sole criterion, and not common usage. In any case, if Sextus were saying something like that, this would be a wrong presentation of the grammarians' teaching. As we know, the grammarians did, in specific cases, use common usage, or the usage of the great authors of the past, as a criterion of correctness; [109] although they could only do so after they had approved this usage, on

[107] The latter point may be deduced even just from the fact that the grammarians proposed as the correct types that serve the goal of ἑλληνίζειν the oblique cases Ζεός, Ζεΐ, Ζέα, instead of Ζηνός, Ζηνὶ, Ζῆνα. The use of Ζηνός, Ζηνὶ, Ζῆνα was not commonly taken as a mistake that needs to be corrected. And it cannot be the case that the grammarians proposed Ζεός, Ζεΐ, Ζέα, on the grounds that these are readily acceptable types which are of help towards an effective communication. The grammarians' ground was that their analogical rules, and the types formed according to them, reveal the logical and natural correctness of language, irrespective of how people speak in ordinary intercourse, or of the problems in communication that we may face using the analogical types that they propose.

[108] *M* I 176: ὃς μὲν γάρ ἐστι κεχωρισμένος τῆς κοινῆς ἡμῶν συνηθείας καὶ κατὰ γραμματικὴν ἀναλογίαν δοκεῖ προκόπτειν.

[109] As Blank informs us, the grammarians' 'criteria' of Hellenism 'varied somewhat in number, but usually included analogy, etymology, authority, usage' (in his Commentary, p. 204).

the basis of their τέχνη, as uncorrupted and correct.[110] What Sextus implies, when he says that the grammarians' Hellenism is divorced from our common usage, is that the grammarians' Hellenism as a whole –what they take to be the problem of Hellenism, their whole approach to it, and the answer that they give– is primarily and fundamentally divorced from our common usage as we find it in habitual intercourse, and from the practical problems that the latter involves. And as I attempted to show, this is due to the grammarians' commitment to approach the whole problem of Hellenism through the philosophers' perspective and concerns.

3. 2. 2. A non-expert Hellenism of habitual usage in the service of effective communication.

In opposition to the grammarians' Hellenism, Sextus presents a second kind of Hellenism. Initially he describes it as following:

> *M* I 176: κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων συνήθειαν ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος
>
> advancing by assimilation and observation in intercourse in accordance with the customary usage of each of the Greeks.

According to the example that he gives for this kind of Hellenism, 'he who simply says τοῦ Ζηνός, τῷ Ζηνὶ, τὸν Ζῆνα follows the second kind of Hellenism'. Now if we ask who are those who follow the second kind of Hellenism, the answer would be: all the other speakers of Greek apart from the grammarians, and maybe a few educated people who were convinced by the grammarians. But how have they come to this way of ἑλληνίζειν, to which, as Sextus remarks, 'we are more used to'? Sextus underlines many times that they do not come to this kind of Hellenism through any theory or any τέχνη. In the examples that Sextus gives, he remarks that they say, for example, τοῦ Ζηνός ἀφελῶς, which means 'simply' or 'without following any art'.[111] Sextus specifies that those who want to speak correctly must attend to a kind of observation that he characterizes as 'non-expert' (ἄτεχνος), 'simple as in ordinary

[110] The analogists' position, as we find it in Varro, is the following: 'we will follow those who call us to attend to usage, if it is the correct sort: for in this too there is analogy; but if they summon us to attend to corrupt usage, we will not, unless we have to, any more than we follow bad examples in other matters: for we do follow them, too, against our will, if we are under duress' (IX 18, Atherton's translation in 'What every grammarian knows?', *Classical Quarterly* 46, p. 245).

[111] For more details about the meaning of ἀφελῶς see chapter four.

life' (ἀφελὴς κατὰ τὸν βίον), and which concerns the common usage of the majority.[112] The assimilation and observation in intercourse (ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως) that he presents, in his initial description, as the basis of this Hellenism, are not derived from any τέχνη or from any experts who teach it. Behind this second kind of Hellenism we find just a common practice of life, through which we attain, to one extent or another, the ability to speak correct Greek.

Sometimes Sextus describes aspects of this practice. For example, he describes the following situation:

> in habitual intercourse people will either oppose us in respect of certain phrases or they will not oppose us. If they oppose us, they will at once correct us, so we have good Greek from those in ordinary life, not from the grammarians. But if they are not vexed, but are responsive to the things we say as being clear and correct, then we too shall abide with them.[113]

What matters for this kind of Hellenism is the activity of communicating through language. What is right, what is wrong and needs to be corrected, which correction is the one that should be made, are not things determined by any theory or by any experts; they all come out in the process of communication. We practice this kind of Hellenism together with those whom we communicate with in habitual intercourse, and thus we become trained and competent in speaking correct Greek. As Sextus remarks, the one who is more practiced and experienced in habitual usage is the one who speaks good Greek.[114] Effective communication through language is the very aim that this kind of Hellenism serves.

Now it has become clear that when Sextus distinguishes two kinds of Hellenism, he is not just saying that we have two criteria for Hellenism: the criterion of analogy, and the criterion of common usage. It is not the case that we have one problem, 'how to speak correct Greek', and two different criteria for deciding the same problem. To

---

[112] §179: δεῖ δὲ τοὺς ὀρθῶς βουλομένους διαλέγεσθαι τῇ ἀτέχνῳ καὶ ἀφελεῖ κατὰ τὸν βίον καὶ τῇ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν παρατηρήσει προσανέχειν.

[113] §§191-192: ἐν γὰρ ταῖς ἀνὰ χεῖρα ὁμιλίαις ἤτοι ἀντικόψουσιν ἡμῖν οἱ πολλοὶ ἐπί τισι λέξεσιν ἢ οὐκ ἀντικόψουσιν. καὶ εἰ μὲν ἀντικόψουσιν, εὐθὺς καὶ διορθώσονται ἡμᾶς, ὥστε παρὰ τῶν ἐκ τοῦ βίου καθεστώτων ἀλλ' οὐχὶ παρὰ γραμματικῶν ἔχειν τὸ ἑλληνίζειν· εἰ δ' οὐ δυσχεραίνουσιν ἀλλ' ὡς σαφέσι καὶ ὀρθῶς ἔχουσι συμπεριφέροιντο τοῖς λεγομένοις, καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς ἐπιμενοῦμεν.

[114] §190: ὁ συνασκηθεὶς μάλιστα καὶ τριβεὶς ἐν τῇ συνηθείᾳ, οὗτος ἑλληνίζει.

assume that there are two kinds of Hellenism implies that we have two fundamentally different ways of understanding and of solving the problem 'how to speak correct Greek', and that is why Sextus talks about two kinds of Hellenism.

3. 3. The grammarians' Hellenism is useless – Hellenism of habitual usage is useful

Sextus' introduction to the section on Hellenism closes with the motif that Sextus is going to repeat and lend support to through the whole of the ensuing discussion: whereas the Hellenism of habitual usage is useful, the grammarians' Hellenism is useless.[115] Sextus remarks that he has already stated the reason for which the Hellenism of common usage is useful, referring back to his introductory remarks; and as the discussion proceeds, he explains in greater detail (for example in §§194-195) how the Hellenism of habitual usage, in contrast to the grammarians' Hellenism, serves the generally accepted practical goal of speaking with clarity and 'affability'[116] in order to communicate effectively.

Sextus clarifies and supports his thesis that the grammarians' Hellenism is useless by evoking the parallel of a coin: someone who, in a city, uses the coinage that is in local circulation can carry out his business without hindrance, insofar as the coinage is concerned. Such a person resembles the one who follows habitual usage in his attempt to communicate effectively, to avoid ridicule and to express clearly what he has in mind. On the contrary, someone who does not accept the current coinage and mints himself new and different coins is doing something vain, useless and foolish. The latter resembles the grammarian, or someone convinced by the grammarian, who attempts to communicate using, for example, the oblique cases Ζεός, Ζεΐ, Ζέα instead of Ζηνός, Ζηνὶ, Ζῆνα, which are in common use.

This parallel makes it even clearer that when Sextus says that the Hellenism of habitual usage is useful and the Hellenism of analogy is useless, he is talking about a practical utility that concerns what we can do in a community using the language of

[115] §177: πλὴν δυοῖν ὄντων τῶν ἑλληνισμῶν εὔχρηστον μὲν εἶναί φαμεν τὸν δεύτερον διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας, ἄχρηστον δὲ τὸν πρῶτον διὰ τὰς λεχθησομένας.
[116] On the use of the term 'affability' cf. footnote 97.

this community. With this parallel Sextus also emphasizes that the grammarians' suggestions are in practice so completely unsuccessful that they make those who may adopt them to appear close to insanity. As he remarks:

> in life, the one who does not want to follow the form of speech which, like a coin, is commonly accepted but prefers to mint a private one for himself is close to insanity.[117]

For Sextus, the reason for developing the arguments that he develops against the grammarians' art of analogy is precisely to avoid this insanity. The grammarians used the art of analogy as the basis for their authority to force everyone who wants to speak correctly to discard the common way of speaking and to adopt their own suggestions. In order to contradict this authority and to avoid the insanity and the further problems in communication that the adoption of the grammarians' views would cause, Sextus will attempt to show that the grammarians do not really have any art of analogy, and that the observation of common usage is all that we need in order to speak correctly. As Sextus concludes:

> Wherefore [i.e. for the reason that he has already mentioned, namely that 'in life, the one who does not want to follow the form of speech which, like a coin, is commonly accepted but prefers to mint a private one for himself is close to insanity' (§178)], if the grammarians promise to transmit some kind of expertise which they call 'analogy' and through which they force us to speak according to the former kind of Hellenism, we have to show that this expertise is incoherent, and those who want to speak correctly must attend to the non-expert, simple observation which is appropriate to everyday life and which concerns the common usage of the majority.[118]

Thus, Sextus starts from the general view that whereas the Hellenism of common usage is useful for promoting the practical end of effective communication through correctness of language, the Hellenism of analogy is useless; and he sets the aim of contradicting the grammarians' authority by showing that the art of analogy is inconsistent and that those who want to speak correctly must attend to the observation of common usage.

3. 4. Interpretative problems

---

[117] *M* I 178: οὕτω κἀν τῷ βίῳ ὁ μὴ βουλόμενος τῇ συνήθως παραδεχθείσῃ, καθάπερ νομίσματι, ὁμιλίᾳ κατακολουθεῖν ἀλλ' ἰδίαν αὑτῷ τέμνειν μανίας ἐγγύς ἐστιν.

[118] §179: διόπερ <εἰ> οἱ γραμματικοὶ ὑπισχνοῦνται τέχνην τινὰ τὴν καλουμένην ἀναλογίαν παραδώσειν, δι' ἧς κατ' ἐκεῖνον ἡμᾶς τὸν ἑλληνισμὸν ἀναγκάζουσι διαλέγεσθαι, ὑποδεικτέον ὅτι ἀσύστατός ἐστιν αὕτη ἡ τέχνη, δεῖ δὲ τοὺς ὀρθῶς βουλομένους διαλέγεσθαι τῇ ἀτέχνῳ καὶ ἀφελεῖ κατὰ τὸν βίον καὶ τῇ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν παρατηρήσει προσανέχειν.

3. 4. 1. A philosophical motivation vs. a practical motivation in the Pyrrhonean approach to Hellenism

Sextus' agenda in this introduction (§§176-179) poses a number of interpretative problems. First of all it does not seem, at first sight, to fit in with what he has said, in *M* I 6, generally about the Pyrrhonean ἀντίρρησις against the studies. As we have seen, the Pyrrhoneans were originally incited to investigate into the field of the cyclical studies by the philosophical pretensions of those who were supposed to teach them. In the field of the studies, as earlier in the case of Dogmatic philosophy, what they were looking for was the truth, but what they actually found were similar puzzles. Now, in the case of Hellenism, it seems that the philosophical motivation has receded, and in its place has emerged a practical motivation to discuss a practical problem, to reject the authority of the grammarians' approach to it, and to find not the truth but a practical solution.

3. 4. 2. Aporetic ad hominem arguments vs. pragmatic arguments

Sextus' whole strategy in the section on Hellenism, from its introduction to its actual development, differs considerably from the strategy he employed in the ἀντίρρησις against the grammatical system. His strategy against the grammatical system, as we have seen, has obvious similarities to his strategy in the εἰδικός λόγος against the parts of the Dogmatic philosophy: he used philosophical arguments to contradict the grammarians' pretensions that they offered knowledge of the nature of language. These are aporetic arguments, as Sextus himself calls them (for example cf. §§120 and 131), that attempt to show, in an *ad hominem* manner, that the grammarians' central notions and theories about the nature of the elements, the syllable, the parts of speech cannot be formed, and do not exist or subsist (for example cf. §104, §123, §126, §129, §127 and §130).[119]

[119] As we have seen, only in §§152-53, where Sextus questions the grounds on which the grammarians could object to someone who distorts the gender of certain names he uses a different strategy and he proposes common usage as the only grounds on which the grammarians can do that.

In the introduction to Hellenism, Sextus does not begin by presenting what Hellenism is according to the grammarians, in order then to attack, in the *ad hominem* way we are accustomed to, their theory on Hellenism. He starts by talking directly about what is generally accepted as the practical problem of, and need for, speaking correct Greek, i.e. ἑλληνίζειν. He does not adopt in any *ad hominem* way the grammarians' philosophical perspective on Hellenism. He accepts as a real need the grammarians' concern to avoid barbarism and solecism, but he does not do that on the basis of the grammarians' reasons.[120] Sextus makes clear, already in the first paragraph of his section on Hellenism, that his own perspective is that of the generally accepted need to speak correctly and to communicate effectively, and not specifically the grammarians' perspective. The grammarians' Hellenism is one of the two approaches to this problem that he is examining. He announces a clear negative verdict for the grammarians' Hellenism: it is useless, and moreover their suggestions would make a person who would adopt them appear almost insane. On the contrary, Sextus accepts as useful, and strongly recommends to us as what we should adopt if we wish to speak correctly, the Hellenism of habitual usage. The aim of attacking the grammarians' Hellenism as inconsistent, an aim that we are familiar with as the aim of Sextus' aporetic strategy when attacking the parts of Dogmatic philosophy and the grammatical system, becomes just a part of a more general strategy. The aim of this general strategy, as he clearly presents it in this introduction, is to reject the grammarians' Hellenism as in fact useless and to propose the Hellenism of habitual usage as the solution to the problem of Hellenism, understood as the generally accepted practical problem of communicating effectively through language.

More problems arise when we move on to the arguments that Sextus develops after the introduction. I will focus first on §§180-190 and then on §§190-196, where we get two sets of arguments. They represent two different strategies that Sextus is going to pursue in common throughout the rest of his argumentation, but here we can observe each of them more clearly as they are developed individually.

[120] As we have seen, it is immediately plain, according to Sextus, that there is a real need to avoid barbarism and solecism, since anyone who avoids the latter, and speaks clearly and correctly about what he/she has in mind, avoids ridicule and communicates effectively.

In §§184-190 Sextus follows the grammarians' philosophical conception of what an art should be and what makes their art of Hellenism a real art. In his habitual way this conception is represented by one of the two, or sometimes three, alternatives that he presents: if there exists any art of Hellenism, it either has or does not have principles; if it has principles they are either technical or non-technical; the criterion that tests if the art of Hellenism is a real art, is either technical or non-technical; ἑλληνίζειν is either evident or non-evident; if it is non-evident, it is either natural or it is the usage of one man or the usage of all men; ἑλληνίζειν is either by nature or by convention. Having listed the possibilities, Sextus proceeds to reject the alternatives the grammarians are committed to. For example, using infinite regress (the second mode of Agrippa), he rejects their view that their τέχνη has technical principles (§180), and he also rejects, briefly with an argument from disagreement (the first of Agrippa's modes), that ἑλληνίζειν is by nature[121], which was a fundamental principle for the grammarians' τέχνη of Hellenism (§189). We are familiar with this kind of Pyrrhonean *ad hominem* arguments that here attempt to show the inconsistency or the non-existence of the grammarians' τέχνη of Hellenism.

What we are less familiar with is Sextus' treatment of the alternatives that the grammarians do not accept. Sextus neither leaves all of them aside as non-acceptable by the grammarians, nor does he reject them. His aim is not to show that, whichever arm of the divisions we may choose, the matter leads to a total impasse, to ἀπορία. Instead of that, in most cases, he employs the alternatives that are non-acceptable for the grammarians in order to present habitual usage as for example the only acceptable principle or criterion of Hellenism. In this way he presents the Hellenism of habitual usage in the grammarians' terms of, for example, principles and criterion as the negative image of the grammarians' Hellenism. Although, according to this image, the Hellenism of habitual usage lacks all the characteristics and the foundation that the grammarians claimed for their art of Hellenism, still, as Sextus presents it, it constitutes the only choice left to the grammarians. Thus we have a line of argument

[121] He has already discussed the question if the gender or the number of the names is by nature at 145ff.

that begins *ad hominem* but comes to rather positive conclusions[122] that support the Hellenism of habitual usage while rejecting the grammarians' Hellenism.

We are even less familiar with the following line of argument (§§190-196), where Sextus bases himself on the simple observation of common facts in order to show that we do not need grammar in order to speak correct Greek. He describes how in practice, when we communicate in ordinary intercourse, people oppose and correct our language, or they accept what we say as clear and correct. He emphasizes that the grammarians are a negligible minority who cannot play a decisive role in this practice, and he concludes that we need to follow the habitual usage of the majority. Then he goes on to compare and to measure directly the two Hellenisms on the basis of the practical need to speak with clarity and 'affability'. As Sextus says, this need makes Hellenism generally accepted as useful for life. Therefore we need to see which one of the two Hellenisms fulfils this need, in order to side with it.

Sextus uses a pragmatic test in order to test the results of the supposed τέχνη of analogy and of the Hellenism of common usage. According to this test, the oblique cases Ζηνός Ζηνί Ζῆνα and κυνός κυνί κύνα of common usage seem clear and unobjectionable (ἀπρόσκοπον), whereas the oblique cases proposed by the grammarians, namely Ζεός, Ζεΐ, Ζέα for Ζεύς, and κύωνος, κύωνι, κύωνα for κύων, 'seem to be not only unclear but also laughable and objectionable'[123].

Here it is important to comment on the remark that introduces this comparison. According to Sextus, in the things that are supposed to be useful in life we have a

[122] Like the following: 'Thus, usage becomes the criterion of what is Greek and what is un-Greek, and not some τέχνη of Hellenism' (§181: ἡ ἄρα συνήθεια τοῦ τί τέ ἐστιν ἑλληνικὸν καὶ τί ἀνελλήνιστον γίνεται κριτήριον, καὶ οὐκ ἄλλη τις περὶ τὸν ἑλληνισμὸν τέχνη); 'Thus usage will judge the very τέχνη of Hellenism and will have no need of τέχνη' (§183: ἡ ἄρα συνήθεια καὶ αὐτὴν τὴν περὶ ἑλληνισμὸν τέχνην κρίνουσα οὐ δεήσεται τέχνης); 'So it remains to attend to the usage of all people. But if this is so, then there is no need of analogy but of observation of how the majority speak and what they accept as good Greek or avoid as not being such' (§189: λείπεται οὖν τῇ πάντων συνηθείᾳ προσέχειν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐ χρεία τῆς ἀναλογίας ἀλλὰ παρατηρήσεως τοῦ πῶς οἱ πολλοὶ διαλέγονται καὶ τί ὡς ἑλληνικὸν παραδέχονται ἢ ὡς οὐ τοιοῦτον ἐκκλίνουσιν); and finally 'But if it [ἑλληνίζειν] is by imposition and convention of men, then whoever is most practiced and accustomed in usage speaks good Greek, not he who knows analogy' (§190: θέσει δὲ εἴπερ ἐστὶ καὶ νόμῳ τῶν ἀνθρώπων, ὁ συνασκηθεὶς μάλιστα καὶ τριβεὶς ἐν τῇ συνηθείᾳ, οὗτος ἑλληνίζει, καὶ οὐχ ὁ τὴν ἀναλογίαν ἐπιστάμενος).

[123] §196: οὐ μόνον ἀσαφὲς ἀλλὰ καὶ γέλωτος ἔτι δὲ προσκοπῆς ἄξιον εἶναι δοκεῖ.

measure sufficient for measuring all of them, namely, 'not to hinder us in supplying our needs'[124]. Sometimes it is easy to see that something is useful for life. For example, agriculture and navigation are commonly accepted as useful because they fulfil, in an obvious and direct way, a real need of life. But something may not be so obviously and directly useful for life. In this case the rejection of it is not entailed. But if it hinders the supplying of our needs, then we have a safe measure to evaluate it negatively and to reject it. If it were only the case that the grammarians' teaching on Hellenism is not evidently useful for the practical need of speaking correct Greek, this would not be enough to reject it as useless. But the problem is that because of their teaching on Hellenism, we are impeded (παραποδίζεσθαι) in following the common practice through which we succeed in speaking correct Greek; in a similar way that we are literally impeded by a chain or a rope around our legs that hinders our movement.

All the mentioned above arguments that we have in §§190-196 are not *ad hominem* arguments of a philosophical nature and they do not lead to ἀπορία. They are arguments that argue in a pragmatic way for the conclusion that analogy is useless for ἑλληνίζειν and must be rejected, whereas ἑλληνίζειν is something that we can attain just by following the common practice of conforming to habitual usage.

How should we understand the use of such arguments by a Pyrrhonean against the studies? Is Sextus warranted to use pragmatic arguments in the discussion with the grammarians? Can we say that he is here proposing in *propria persona* Hellenism of habitual usage? In this case how can he do that without leaving his scepticism or without exposing himself to the danger of dogmatism?

3. 4. 3. Sextus' arguments against the utility of the grammarians' Hellenism: Epicurean or Pyrrhonean in origin and character?

Sextus' arguments in his section on Hellenism are not commonly accepted as Pyrrhonean arguments. Scholars sometimes take them as arguments of an Epicurean origin. If this were right we could consider their origin as responsible for the

[124] §193: ἐπὶ πάντων γε μὴν σχεδὸν τῶν χρησιμευόντων τῷ βίῳ μέτρον ἐστὶν ἱκανὸν τὸ μὴ παραποδίζεσθαι πρὸς τὰς χρείας.

interpretative problems we have with Sextus' approach in his section on Hellenism. But we need to examine the whole matter more closely.

According to *M* VI 4-6, in respect of grammar, as also in respect of music, Sextus employs arguments that belong to two different kinds of ἀντίρρησις.[125] One is developed in a more dogmatic way (δογματικώτερον), and the other in a more aporetic way (ἀπορητικώτερον). Sextus describes the more dogmatic ἀντίρρησις as aiming to show that music is not necessary for *eudaimonia,* but rather is harmful.[126] Those who developed this ἀντίρρησις bring into discredit the statements made by the musicians about music's utility and claim that they refute their leading arguments.[127] The more aporetic ἀντίρρησις stays clear of the previous sort of refutation, and is based on the thought that shaking the principal suppositions of the musicians destroys the whole of music.[128]

Although Sextus, in *M* VI 4-6, does not explicitly call the dogmatic kind of ἀντίρρησις Epicurean, we can assume that he is talking about an ἀντίρρησις of an Epicurean origin. As we have seen, Sextus in his introduction to *M* I-VI, discerns the Epicurean ἀντίρρησις against the cyclical studies from the Pyrrhonean, saying that the Epicureans start from the dogmatic view that studies do not contribute to wisdom and to *eudaimonia*. In other cases, also, Sextus calls some of the arguments that he uses Epicurean. For example, in the discussion of the part of grammar that deals with the poets and the prose writers, he explicitly calls Epicurean a certain line of argument that questions the grammarians' claim that their art contributes to wisdom and to a happy life, and he distinguishes this from his own Pyrrhonean arguments (*M* I 299).

In the light of *M* VI 4-6, scholars have questioned the Pyrrhonean origin and character of Sextus' arguments on Hellenism, primarily because these arguments focus on the utility of the grammarians' teaching. Blank and Barnes read *M* I, or the whole of *M*,

---

[125] *M* VI 4: τῆς δὲ ἀντιρρήσεως, καθάπερ καὶ ἐπὶ γραμματικῆς, διττόν ἐστι τὸ εἶδος.
[126] Loc. cit.: οἱ μὲν οὖν δογματικώτερον ἐπεχείρησαν διδάσκειν ὅτι οὐκ ἀναγκαῖόν ἐστι μάθημα πρὸς εὐδαιμονίαν μουσική, ἀλλὰ βλαπτικὸν μᾶλλον.
[127] Loc. cit.: καὶ τοῦτο δείκνυσθαι ἔκ τε τοῦ διαβάλλεσθαι τὰ πρὸς τῶν μουσικῶν λεγόμενα καὶ ἐκ τοῦ τοὺς προηγουμένους λόγους ἀνασκευῆς ἀξιοῦσθαι.
[128] *M* VI 5: οἱ δὲ ἀπορητικώτερον πάσης ἀποστάντες τῆς τοιαύτης ἀντιρρήσεως ἐν τῷ σαλεύειν τὰς ἀρχικὰς ὑποθέσεις τῶν μουσικῶν ᾠήθησαν καὶ τὴν ὅλην ἀνῃρῆσθαι μουσικήν.

with a concern to divide them into Pyrrhonean arguments and Epicurean arguments. For instance, Blank has this to say about the discussions of orthography (§§169-75), Hellenism (§§176-240) and etymology (§§241-7): 'Despite the appearance in these sections of the notion of utility, which had been absent from the previous discussion of constituents of the expert part of grammar, I am reluctant to say that these passages are Epicurean in origin' (p. l in his Tranlation and Commentary). Nevertheless, he maintains that many of Sextus' arguments in the section on Hellenism will have required as a source an Epicurean critique (ibid. p. l), and he attributes to Sextus' Epicurean source some of the arguments that I have called pragmatic. For example he attributes to his Epicurean source what Sextus says in §194 about clarity and 'affability' being the reasons which make Hellenism generally accepted, which is how Sextus introduces one of his main pragmatic arguments against the grammarians' Hellenism and in favour of habitual usage (cf. 'Varro's anti-analogist', p. 237). Barnes, on the other hand, takes all the passages in *M* that argue that one art is useful or that another art is useless to belong to a single voice in Sextus, one representative of a moderate scepticism. And as he goes on to maintain, 'it is clear that many of the passages of moderate scepticism have an Epicurean background' ('Scepticism and the arts', pp. 72-73).

In order to answer the question whether the passages that deal with the utility of the arts in *M* I-VI belong to a Dogmatic, and specifically Epicurean line of argument, we need first to distinguish these passages into two categories: the passages that argue about practical utility, which makes some arts that successfully meet a specific practical need directly useful to life and to all men, and the passages that deal with the philosophical, moral and theoretical, utility that the studies claimed to have.

In *M* I-VI we find in many different passages the idea that there are arts that are generally accepted as being arts, because they successfully meet a specific practical need. In the case of grammar Sextus distinguishes γραμματιστικὴ, as the general expertise of reading and writing, from the grammar that is the object of his attack. He leaves γραμματιστικὴ out of the scope of his ἀντίρρησις, and moreover he argues at length (§§49-56) for its usefulness. It has been argued that the passage in question is of Epicurean origin. For example, Blank writes: 'the preoccupation of our passage [he is talking about 49-56] with usefulness indicates that it is Epicurean in origin'

(*Commentary*, p. 121). But Blank himself notices about the same passage that 'Unfortunately, most of terms used here by Sextus are not specifically Epicurean' (ibid).

What is clear is that in this passage Sextus attributes to Epicurus the thesis that to learn letters is necessary for the wise men[129] and he refers specifically to Epicurus' work *On Gifts and Graditude* (*Περὶ δώρων καὶ χάριτος*), as the work in which he attempts to demonstrate this thesis. But Sextus distinguishes this Epirurean view from the Pyrrhonean view, or from his own more general view, that γραμματιστικὴ is necessary for all men.[130] His arguments about the usefulness of γραμματιστικὴ are not to the effect that γραμματιστικὴ is necessary for the wise men. All the arguments that Sextus employs aim to show that γραμματιστικὴ is useful for all men or generally for life.

He presents two ways in which the arts can have a goal (τέλος) useful for life: one by aiming at the avoidance of harmful things, like medicine, and the other by aiming at the discovery of helpful things, like navigation. In both cases the help that the arts offer is obvious and important for all men, since all need, for example, relief from pain and disease, and supplies from other people. He takes γραμματιστικὴ to fulfil both goals, since, resembling medicine, it heals forgetfulness, and resembling navigation, supports memory, a most necessary activity[131].

The kind of utility that emerges here is not the noble moral and theoretical utility we have seen above that the cyclical studies claimed to have and that Epicurus denied to them. Neither is it the practical utility limited to the wise men that Epicurus attributes to γραμματιστικὴ. It is a practical utility, available to all human beings, however wise or moral they may be. Γραμματιστικὴ is also presented as an empirical

---

[129] §50: ἀναγκαῖόν ἐστι τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα.

[130] Loc. cit.: καὶ ἄλλως, εἴπαιμεν ἂν ἡμεῖς, οὐ σοφοῖς μόνον ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις

[131] The emphasis with which Sextus argues in favour of γραμματιστικὴ could be due to the fact that the Empiricists attempted to give an account of technical knowledge on the basis of memory instead of reason. Cf. M. Frede, 'An empiricist view of knowledge: memorism', in *Epistemology*, ed. St. Everson, Cambridge 1990, pp. 225-50. For the Sceptical conception of memory in contrast to the Stoic, or generally the Dogmatic conception of memory, cf. K. Ierodiakonou, 'The Stoics and the Skeptics on memory', in *Tracce nella mente,* ed. M. M. Sassi, Pisa 2007, p. 47-65.

knowledge, since what is taught in it is the result of the observation of the letters (τῇ ἐκ τῆς παρατηρήσεως τούτων παραδόσει), in contrast to the theoretical knowledge that the grammar which Sextus attacks attempts to attain, when it tries 'to demonstrate that these letters are naturally vowels and those consonants, and some vowels are naturally short…' (*M* I 55).

The same idea about a specific practical utility that concerns all men, and justifies as a real τέχνη the expertise that provides it, we get also in *M* V 1-2, where Sextus distinguishes the astronomy of Eudoxus and Hipparchus as an ability of prediction, from the astrology that he attacks in this book. He presents the astronomy that is out of the scope of his ἀντίρρησις, as τήρησις ἐπὶ φαινομένοις ὡς γεωργία καὶ κυβερνητική, on the basis of which we can 'forecast droughts and rainstorms and plagues and earthquakes and other changes in the surrounding vault of a similar character'. Again, this specific practical utility of astronomy is based on a certain kind of knowledge. The phrase 'τήρησις ἐπὶ φαινομένοις' that Sextus uses to describe this knowledge refers explicitly to the kind of empirical knowledge that empirical medicine claimed to be based on. 'Τήρησις', observation, is a technical term of equal importance for the Empiricists with the term 'ἐμπειρία'. According to Galen, apart from the names ἐμπειρικὴ for their sect, and 'ἐμπειρικοὶ' for themselves, the Empiricists were accustomed to call their sect 'τηρητικήν', and themselves 'τηρητικοὺς καὶ μνημονευτικοὺς τῶν φαινομένων' (*On the Sects for Beginners,* Kuhn, 1, 65, 14-19). 'Τήρησις ἐπὶ φαινομένοις' is a phrase that we also find in Galen as a description of the special kind of knowledge on which the Empiricists based themselves (Galen, *On the Sects for Beginners*, Kuhn 1, 82, 6-10). At the same time 'τήρησις' is the term that astronomers themselves used, in singular or in plural, for their observations, and 'φαινόμενα' is the term they used to refer to what they observed in the sky (these terms are common, for example, in Ptolemy's *Syntaxis*). But we know that although a large part of the astronomers' job was to collect and study the observations of the φαινόμενα, they also attempted to give theoretical explanations based on philosophical grounds. Sextus here carefully refers not generally to astronomy, but just to astronomy as an ability to predict certain changes on the basis of astronomical observations. He emphasizes in particular the empirical and practical character of the kind of astronomy he refers to, drawing a parallel with agriculture and navigation, two arts that were of apparent practical utility for life, and

that have clearly been developed on the basis of life experience, and not on the basis of philosophical theories.

In both cases, i.e. grammar and astronomy, Sextus contrasts the empirical character of the knowledge that is out of the scope of his ἀντίρρησις to the theoretical knowledge that the art under attack is supposed to produce. The τέχναι that in these passages are accepted as useful and as real τέχναι provide practical knowledge or practical skills; they respond to practical needs of life, and therefore they are directly and obviously helpful for all people. In order to do all this, they are based on life experience or on empirical knowledge acquired by a specific science.

Again, in both cases, Sextus uses the idea that there are arts that are generally accepted as being arts because they successfully meet a specific practical need; this is the criterion which distinguishes in each case the art that is taken as the subject of his ἀντίρρησις from a version of this art that is left out of the scope of his ἀντίρρησις, or that is even embraced as useful. Even if some of the arguments employed were of an Epicurean origin, the final choice to leave these arts out of the scope of the Pyrrhonean ἀντίρρησις because they successfully meet a practical need, cannot but be a Pyrrhonean choice. For Sextus may well employ Epicurean arguments, but such a crucial choice that determines the subject of the Pyrrhonean ἀντίρρησις is not something that he could obtain merely by accident from the Epicureans, when he borrows from them some arguments.

What is even more important, Sextus does not attribute anywhere especially to Epicurus the idea that some arts are directly and practically useful to life. Sextus starts to argue for the general practical utility of γραμματιστικὴ by presenting as obvious the view that 'the goal of every expertise is useful for life'[132]. This view is not an especially philosophical view. And we can say the same about the view that medicine's goal to cure and to relieve from pain and navigation's goal to get supplies from other people are useful for all men. To argue on the basis of these views about the general practical utility, for example, of γραμματιστικὴ does not presuppose any philosophical beliefs, but just common beliefs.

[132] *M* I 50: ὅτι γὰρ πάσης τέχνης τὸ τέλος εὔχρηστόν ἐστι τῷ βίῳ, φανερόν.

On the contrary, the Epicurean view that the studies are not useful for the attainment of wisdom and *eudaimonia*, as we have seen, is based on the Dogmatic assumption that there is wisdom, but wisdom is the product or the work of philosophy and not of the studies. The Pyrrhoneans would be Dogmatic and would be contradicting themselves, if they were to say that grammar is useless because philosophy properly offers what grammar claims to offer. They cannot be concerned in advocating in this way the Dogmatic philosophy' claim on the territory of wisdom against the studies' usurpation of it, since in both fields they did not find anything more than ἀπορίαι. For this reason, it seems to me, when Sextus uses Epicurean arguments produced on the basis of this Dogmatic assumption, he clearly distinguishes them from the Pyrrhonean arguments. For example Sextus clearly identifies as Epicurean the arguments that he employs against the part of grammar that deals with poetry, according to which we do not need grammar because, in reality, we get from philosophy what grammar claims to offer.[133]

The question whether an art successfully and directly meets a specific practical need of life is not based on any Dogmatic philosophical views but just on the common conception that an art is useful for life, and it can be answered just on the basis of life experience. Nevertheless, someone could argue that the Sceptics, whatever they may say, cannot adopt either, without themselves becoming dogmatic, the kind of common beliefs that are involved in answering this question. But this is a different discussion. In any case, here it is important to distinguish between two clearly different concerns about the utility of the arts: the Epicurean concern which presupposes philosophical Dogmatic beliefs, and another concern based just on common beliefs that is not particularly Epicurean but seems to me rather to be Sextus' own concern. Sextus' section on Hellenism is clearly developed on the basis of this second kind of concern.

But on the other hand, we know that the Epicureans, in the same way they were opposed to logic and rhetoric, were also opposed to technicalities and preferred

[133] cf. §297: αἱ δὲ ἀποδείξεις τῶν καθηκόντως λεγομένων ἢ μὴ οὐ γραμματικῆς εἰσιν ἀλλὰ φιλοσοφίας; §280: χρειώδης γίνεται οὐχ ἡ γραμματικὴ ἀλλ' ἡ διακρίνειν δυναμένη φιλοσοφία; §296: φιλόσοφοι δὲ καὶ οἱ λοιποὶ συγγραφεῖς διδάσκουσι τὰ ὠφέλιμα τῶν πραγμάτων, οὐ δεόμεθα γραμματικῆς.

ordinary language to express their theories in (cf. Cicero, *Ac*. I 5-6). As we can gather from Varro's anti-analogist, who according to Blank was probably an Epicurean,[134] the Epicureans were against analogy as the technical criterion for ἑλληνίζειν and they claimed that common usage was a sufficient criterion. But their view was not just that common usage is enough for the practical need of communication. Varro's anti-analogist argues for a utility of speech that is fundamentally different from the utility that Sextus is interested in. According to Blank, 'this utility consists in the fact that names designate things, in which analogy adds nothing to common usage (8, 26-27)' (*Against the Grammarians,* p. xxxix). Epicurus was interested in language as signifying and reflecting reality. For the Epicureans common usage is sufficient to satisfy the philosophical need for signifying correctly how things are. It is sufficient if what we seek is to approach 'the things which underlie words',[135] and thus it is sufficient to provide us with an important criterion of truth. But even if Sextus is employing an Epicurean source for some of his arguments against analogy and in favour of common usage, he recommends common usage having a totally different utility in mind. He does not propose common usage as being better suited to the philosophical purpose of finding out the truth, but as the solution that life has already given to the practical problem of ἑλληνίζειν, understood as the problem of communicating effectively through langauge.

Therefore, we cannot solve the interpretative problems that Sextus' discussion of Hellenism gives rise to by attributing it to an Epicurean source. Even if it is true that some of the arguments that Sextus uses there may have an Epicurean background, Sextus' general strategy of discussing Hellenism as a practical need of life, of questioning the practical utility of the grammarians' Hellenism and of proposing common usage as what we need in order to communicate effectively, does not belong either to the kind of Epicurean ἀντίρρησις that Sextus calls Dogmatic in *M* VI 4-6, or more specifically to the strategy of an Epicurean attack on analogy and an Epicurean defence of common usage. Therefore, we need to understand in some other way how Sextus can move from a philosophically motivated and developed attack on grammar

---

[134] Cf. Blank's introduction to his translation of *Against the Grammarians*, pp. xxxvi-xl and Blank, 'Varro's anti-analogist', in D. Frede and B. Inwood (eds.), *Language and Learning,* Cambridge 2005, p. 237.

[135] Epicurus, *Ep. Hdt*. 37: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις.

-as was mainly his attack on the grammatical system- to an approach that concentrates on a practical problem, measures the grammarians' Hellenism on the basis of this problem, and suggests common usage as the solution to this problem.

3. 5. The grammarians' authority in Hellenism.

According to our ancient grammatical texts, it became a common view among the grammarians that Hellenism was the goal of their whole τέχνη. The grammarians presented Hellenism as a goal of grammar, which being useful for life justifies grammar's status as a τέχνη, exactly as the goal of health, which is a real need of life, justifies the τέχνη of medicine.[136] Thus the grammarians did not claim only a high theoretical utility for grammar, but they also claimed that it could successfully meet the practical problem of ensuring the correctness of spoken Greek, and in this way they claimed a high practical utility for their teaching on Hellenism and for their τέχνη in general.

They claimed that they could solve the generally accepted practical problem of ἑλληνίζειν on the basis of their theoretical knowledge of language, and on the basis of their -let us call it- 'philosophical Hellenism'. For the grammarians the same teaching which had a high theoretical utility analogous to that of philosophy, also had the most general practical utility for all those who care to speak correctly.

We need to underline that what we have here is not an accidental confusion of two different problems, of the philosophical problem 'how we can signify correctly the nature of things' and the practical problem 'how we can speak correctly in communicating'. Nor is it some kind of sleight of hand that the grammarians deliberately employ in order to pull the rabbit of the practical utility of their τέχνη out of the general acceptability of the need to ἑλληνίζειν in communication. The

[136] We get this claim in *Commentaria In D. Thr.*, *Grammatici Graeci*, vol. 1.3, 109.37-38: Ἰστέον δὲ ὅτι, ὥσπερ τῆς ἰατρικῆς τέλος ἐστὶν ἡ ὑγεία καὶ τῆς ῥητορικῆς τὸ πείθειν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῆς γραμματικῆς τὸ τέλος ὁ ἑλληνισμός, and 446.6: Τέλος τῆς γραμματικῆς ὁ ἑλληνισμός. In other cases, the goal of grammar or the subject of the grammarians' teaching are defined with general descriptions that represent Hellenism even if the term itself is not mentioned. For example in Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, 95.6, in Theodosius, *Περὶ γραμματικῆς*, 57.9 and in *Commentaria In D. Thr.*, *Grammatici Graeci* vol. 1.3, 120.21.

grammarians' philosophical perspective on language is responsible for the confusion between, on one hand, the philosophical problem of Hellenism and a logical and ontological notion of correctness, and, on the other, the generally accepted practical problem of ἑλληνίζειν, as Sextus describes it, and a more common notion of correctness in the use of language. According to the philosophical perspective adopted by the grammarians, what really matters in every use of language is that language signifies things; to signify correctly is what primarily makes language correct. For the grammarians, this is not just one aspect of language among others, and one notion of correctness among others. It is not just the function of language that philosophy was interested in, or just the function that happened to become the subject of grammar. It is what the *essence* or the *nature* of language really is. Whatever other functions language may have are subordinated to this prime natural function; they are secondary and dependent, in a way, on language's prime natural function of signifying things. Thus, the grammarians who were supposed to have knowledge of the nature of language considered themselves as the only masters of Hellenism, no matter whether this meant ἑλληνίζειν in ordinary contexts or ἑλληνίζειν for the philosophers or the wise. In this way, on the one hand, the grammarians gained an enormous authority to censure and to control every use of language, and on the other, grammar gained its justification as a τέχνη that has not only a high theoretical utility, but also the most general practical utility.

3. 6. The Pyrrhonean fight against the grammarians' authority.

In the introduction to the discussion of the technical part of grammar, Sextus had presented a certain use that the grammarians make of the technical part as one of the special reasons for which it deserves careful examination: on the basis of the technical part of grammar the grammarians censure the language of those who are prominent in other studies, or of those who press them in disputation, or even of great ancient authors like Thucydides, Plato and Demosthenes. They criticise them either for not knowing even the common usage of spoken Greek or for being guilty of forming barbarisms and solecisms (97-98). Sextus sets as an additional aim for his ἀντίρρησις against the technical part of grammar, that of raising a defence against all attacks of this sort. As he remarks, the same ἀντίρρησις which shows the grammarians'

presentation of their falsely called τέχνη to be ἄτεχνος, to lack any τέχνη, will serve as a unique defence against all such attacks.[137]

The Sceptical ἀντίρρησις to the grammatical system can serve as a defence against the grammarians' attacks on other people's use of language, because it shows that they do not have the knowledge of the nature of language that they claimed to have. Already in its first step, when it refutes the grammarians' theory that the twenty-four elements are the natural elements of Greek, the Sceptical ἀντίρρησις leaves the grammarians without letters, since the letters are the written form of these elements. And leaving the grammarians without letters, as Sextus remarks, necessarily renders them illiterate (§99: ἀγράμματοι). The term 'ἀγράμματοι' was used to refer to the uneducated who were unable even to read or write. With the use of this term Sextus underlines that the grammarians do not have the authority of a specialist on these matters, on the contrary their status turns out to be equivalent to that of the illiterate. Inasmuch as the knowledge of the nature of language that was supposed to make them specialists on these matters turns out to be empty, their supposed authority turns out to be fake.

Thus when Sextus comes to the discussion of Hellenism, he has already attacked the grammarians' theoretical edifice and their supposed knowledge of the nature of language, and therefore he has already attacked the philosophical pretensions that stand at the foundation of their teaching on Hellenism.

Sextus chooses to bring to the surface the practical problem of ἑλληνίζειν as this was generally understood, i.e. without seeing it through the spectacles worn by the grammarians, and then to test what their teaching can do for this problem. This is a legitimate and, at the same time, a crucial move against the grammarians' approach. The grammarians must allow it, since they claimed that they could solve the common problem of ἑλληνίζειν, and not just a problem internal to their theory. On the other hand, Sextus, having already undermined the Dogmatic perspective in which the grammarians view language, has proved by no means indispensable for him the grammarians' Dogmatic spectacles through which ἑλληνίζειν is a primarily

[137] §98: μία γὰρ ἀντὶ πάντων ἄμυνα γενήσεται πρὸς αὐτούς, ἐὰν τὴν ψευδώνυμον αὐτῶν τεχνολογίαν ἄτεχνον ἀποδείξωμεν.

theoretical problem. Someone who enters the discussion of this problem without the Sceptics' original philosophical motivation, without the Sceptics' aporetic strategy against the grammarians' supposed knowledge of the nature of language, would not be able to contradict the grammarians' authority to determine the perspective through which we should view these matters. But someone who has no positive philosophical views about the nature of language and about the correctness of language, not because he did not happen to think about these matters, but because he found only ἀπορίαι in investigating into them, and in examining the grammarians' teaching, can resist the grammarians' compelling authority to subordinate the problem of ἑλληνίζειν to philosophical theories and concerns. On the other hand, since the grammarians claim to solve the common practical problem of ἑλληνίζειν, Sextus can present this problem as it is commonly understood, and then examine if the grammarians really do solve it.

Now, the question whether the grammarians' Hellenism is useful for life is not only a legitimate question to ask, and one that can be set in the terms in which it is set because of the Sceptics' aporetic approach to the studies, but it is also one which is perfectly in tune with Sextus' radical strategy against the studies.

In *M* I 40, Sextus describes his radical attack on the studies as attacking 'those very points upon which all their safety depends, such as their principles, or the general methods they use to argue from the first principles, or their goals'[138]. The attack on the goals (τὰ τέλη) of the arts is one of the moves that Sextus follows in his strategy to shake the art under attack as a whole. If grammar sets Hellenism as the goal that makes it something useful in life, but it cannot solve the problem of ἑλληνίζειν as it manifests itself in life, then its very status as a τέχνη is undermined.

The question being raised is whether the kind of Hellenism promoted by the grammarians has a practical justification as a τέχνη. This justification can be granted to the grammarians only if they actually manage to respond to a real need of life. Therefore Sextus' very subject dictates the use here of pragmatic arguments. Just to

[138] οὕτω καὶ ἡμεῖς τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων διαγωνιζόμενοι τὸ αὐτὸ πειράζωμεν ἐξ ὧν αὐτοῖς σώζεται τὰ πάντα, οἷον ἢ ἀρχὰς ἢ τὰς ἐκ τῶν ἀρχῶν καθολικὰς μεθόδους ἢ τὰ τέλη.

demolish the grammarians' grammatical system and their τέχνη of analogy as inconsistent would not be enough to contradict their claim that they do solve the practical problem of ἑλληνίζειν. If the grammarians' Hellenism were successfully meeting a specific practical need, as they claimed, then no matter how inconsistent their teaching might be, their Hellenism could be justified as being an art by the common conception that an art is useful for life. For example, a doctor may claim to have all sorts of rational knowledge of the human body, and someone may have all sorts of arguments to contradict him. But there still remains the question whether he has, after all, specific treatments that cure, at least in the majority of cases, particular diseases. In a similar way, however inconsistent the grammarians' τέχνη of analogy may be, there still remains the question whether their suggestions do solve the practical problem of speaking good Greek. Thus Sextus *needs* to discuss the grammarians' Hellenism focusing especially on their claim that their Hellenism is useful for life.

Shall we say, then, that the claims that the Hellenism of habitual usage is useful and the grammarians' Hellenism is useless both aim just to contradict the grammarians' corresponding claims that habitual usage, without their teaching, cannot be of any help towards ἑλληνίζειν, and that their Hellenism is what we really need in order to speak good Greek? Could we claim that Sextus, in the end, balances these claims in the habitual Pyrrhonean way, and that he suspends judgment? Sextus' text could hardly support such an interpretation. The problem here is not just that Sextus in the section on Hellenism makes no reference to the Sceptical stance of suspension of judgment. It is that Sextus goes much further than just stating that the one Hellenism is useful and the other useless. He presents as almost insane the attempt to communicate by adhering to the grammarians' Hellenism, and he strongly recommends instead the simple observation of common usage in order to facilitate communication by ἑλληνίζειν. He does not look at all as someone who suspends judgment on these matters.

Sextus seems to propose in *propria persona* that we should avoid the grammarians' suggestions and should follow what he presents as the Hellenism of habitual usage. At least, this is what we should do, according to Sextus, if we are looking for a practical

solution to the problem 'how we can speak correctly in order to communicate effectively, to avoid ridicule and to make clear to others what we have in mind'.

Here we need to take into consideration that the move to see the problem of Hellenism as a merely practical problem, and to argue with pragmatic arguments against the grammarians' Hellenism and in favour of the Hellenism of common usage, is not just a legitimate move against grammar, and it does not just serve the general needs of Sextus' strategy against the studies. One motivation that drives Sextus' approach to the practical problem of Hellenism is to resist the grammarians' authority that attempts to compel everybody who desires to speak correctly to follow their suggestions. Therefore, Sextus' motivation in his section on Hellenism is not just to contradict grammar's practical utility, but it is also to remove the force of the grammarians' authority which can hinder the process of communicating effectively through language.

The Sceptics *have to* contradict this authority precisely because the grammarians compel us to change our way of speaking. For this reason it becomes an imperative duty to point out (ὑποδεικτέον) that the art of analogy is inconsistent and those who want to speak correctly must (δεῖ) follow the Hellenism of habitual usage (§179).

Without the grammarians' challenge against the common practice of following habitual usage, there would be no point for the Sceptics to speak in favour of this practice, and to maintain that in order to speak correctly and to communicate effectively we must follow the Hellenism of habitual usage. It is the grammarians' challenge against the common practice of following the habitual usage, and the fact that they can hinder us in following this life practice, that force the Sceptics to take the side of this practice and to speak in favour of it.

In the context of his ἀντίῤῥησις to the parts of Dogmatic philosophy, on some of the occasions when the discussion comes to topics that could be seen as merely practical, Sextus takes care to distinguish the common practice that the Sceptics themselves follow in life from the theoretical questions in which they suspend judgment. For example, when Sextus rejects the utility for life that dialectic was supposed to have, he remarks that it is enough for the Sceptics to live according to common observance

and preconceptions, on the basis of life experience and without beliefs, when they suspend judgment about what is said out of needless Dogmatic questioning, far beyond the needs of ordinary life.[139] In the case of the discussion of signs, Sextus seems to come one step closer to his stance in the case of Hellenism. He does not just say that in life the Sceptics follow ordinary practices and that they suspend judgment about what the Dogmatists invent, but he presents the Sceptics as fighting on the same side as life, and as taking a stand against the Dogmatists' peculiar fabrications.[140] But in both the above cases Sextus, apart from some examples, does not go on to present in detail the ordinary practice of solving sophisms, or the ordinary practice of using the commemorative sign, and to contrast them with the uselessness of the Dogmatists' inventions, in order to recommend the former and to reject the latter, as he does in the case of Hellenism. It seems that the grammarians' challenge against the common practice of following habitual usage and their disastrous authoritative interference into the ordinary way of speaking incited Sextus to such an open fight against their Hellenism and on behalf of the ordinary practice of following habitual usage.

One last point seems important to me: the Sceptics not only have to contradict the grammarians' authority, but they are also able to do that exactly because they are able to argue both on a theoretical or philosophical level and on the pragmatic level. That it is a foolish and worthless thing to mint your own private coinage and to try to do business with it in a city (to refer back to Sextus' example in §178), is something that we can all tell. On the basis of our life experience we can assess this action by its inevitable results: the private coinage will prove a hindrance for the business that someone attempts to carry out with it. We can tell that, on the contrary, someone who uses the current coinage can carry out his business without the kind of problems and obstacles that private coinage could cause. In the same way we can all tell that the grammarians' formations Ζεός, Ζεΐ, Ζέα from Ζεύς, and κύωνος, κύωνι, κύωνα from κύων, would not solve any of the problems that we have in communicating; on the contrary, they would cause further problems. But this simple observation that

---

[139] *PH* II 246: ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας.

[140] *PH* II 102: οὐ μόνον οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ ἀλλὰ καὶ συναγωνιζόμεθα, τῷ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπιστευμένῳ ἀδοξάστως συγκατατιθέμενοι, τοῖς δ' ὑπὸ τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττομένοις ἀνθιστάμενοι.

anyone, philosopher or not, can make, is not sufficient on its own to undermine the grammarians' authority which compels us to see the whole problem of Hellenism under their philosophical perspective. It takes the Sceptics' philosophical arguments that undermine the grammarians supposed knowledge of the nature of language and that remove their authority on these matters to give to these simple observations the power to contradict the grammarians' suggestions and their interference into the ordinary way of speaking.

The problem that we touch upon here, namely Sextus' stance towards common life practices, and how this stance may differ in his different works, or how this stance can be compatible with his scepticism, is a more general and complicated problem to which here, I do not need to go into. For my purposes it is enough to have shown, first, that it is Sextus' voice that we hear when Sextus pragmatically describes or defends the common practice of following the common usage, and second, that Sextus' attack on the art of the grammarians and on the practical utility of their Hellenism, in conjunction with his duty to resist the grammarians' authority that compels us to abandon the common practice of following habitual usage, create a situation that legitimizes, permits and demands such a voice.

4. Speaking in context (*M* I 228-235)

4. 1. The reverse of the ἀπορία

When we move to the last part of Sextus' section on Hellenism, the Sceptics and the grammarians exchange roles in the debate over Hellenism. Now it is no longer the Sceptics who press the grammarians, setting the terms of the discussion. As Sextus writes, the grammarians want to reverse the ἀπορία (§227: οἱ γραμματικοὶ θέλουσιν ἀναστρέφειν τὴν ἀπορίαν). They turn the tables on the Sceptics and attempt to corner them with the question 'which usage shall we follow?'. If, as the Sceptics argue, we cannot rely on analogy, but ought instead to rely on common usage in order to speak correctly, the Sceptics must have an answer to the question 'which usage we should follow'. The grammarians start from the commonly accepted fact that there are many different usages, and they go on to maintain that 'it is not possible to follow them all, since they often conflict (διὰ τὸ μάχεσθαι πολλάκις), nor yet some one of them, unless it be preferred on grounds of art'.[141] The grammarians' understanding of the different usages as 'often conflicting' precludes the situation of being able, in a non-problematic way, to follow all of them. It presents a situation that entails the question 'which usage shall we follow?', and prescribes what would qualify as a satisfactory answer to this question.

First, we need to understand what it means to take the different usages as being usually in conflict. In *Against the Logicians* I 392, Sextus gives some characteristic examples of such conflicts: 'its being night is clearly in conflict with its being day, and your not moving is in conflict with your walking, and the assertion of the one is the negation of the other'. He goes on to explain that 'what conflicts with something, conflicts as true with false or as false with true'. As we have seen earlier, a crucial aspect of the deep commitment which the professors of the cyclical studies, and especially the grammarians, had to Dogmatic philosophy consisted in their commitment to the conceptual framework of Dogmatic philosophy. Therefore we can safely assume that it is more or less the same notion of conflict that the grammarians, according to Sextus, are employing here.

---

[141] §229: οὔτε γὰρ πάσαις κατακολουθεῖν δυνατὸν διὰ τὸ μάχεσθαι πολλάκις, οὔτε τινὶ ἐξ αὐτῶν, ἐὰν μή τις τεχνικῶς προκριθῇ.

Now, it is the grammarians' philosophical perspective that turns the usages of names into something that can be taken as true or false, or as often conflicting, although this is not the way that we all commonly think about different usages. According to their perspective, as we have seen, the only language that is correct is the naturally correct language which signifies accurately and truly the nature of the things it refers to. All other ways of speaking about the same things should not just be regarded as different usages, but should be rejected as wrong, because they falsely reflect how things are. From this perspective we need to find out which, if any, is the one correct usage, and we can do this only on the basis of a τέχνη that is built on the knowledge of the nature of language; this usage is the one that we have to follow.

4. 2. Sextus' response

Sextus has already undermined the grammarians' claims that their grammatical system and their τέχνη of analogy are based on and represent knowledge of the nature of language. Such knowledge would give them the authority to tell the Sceptics how they should understand the common fact that there are different usages. But now that the Sceptical ἀντίῤῥησις has shown that the grammarians' claims are empty, the Sceptics do not have to follow the grammarians' view on the matter. Nevertheless, in case the grammarians did have an art and an expert criterion to decide which usage is the correct usage, as they claim that they do, then they could factually prove that the different usages are conflicting, and that therefore we cannot follow them all. It is exactly against this point that Sextus argues in the first part of his response in §§229-235.

He begins his response with a general introductory remark about the very investigation into the question 'which usage we should follow'. He writes:

> *M* I 229: ἀλλὰ πρῶτον μέν, φήσομεν, τὸ ζητεῖν ποίᾳ χρηστέον συνηθείᾳ ἔστιν ἴσον τῷ <μὴ> εἶναί τινα τέχνην περὶ ἑλληνισμόν.
>
> Blank translates: But first, we shall reply, inquiring which usage to employ amounts to there being <no> expertise concerning Hellenism.

What Sextus says here and how it relates to the arguments that follow is not obvious. The interpretative difficulties are such that Mau, in the Leipzig edition of our text

(1961), proposes to insert the negation μὴ, and thus takes Sextus to be saying that to inquire which usage should be adopted is equivalent to asserting the *non*-existence of the art of Hellenism. Such an interpretation takes the two *ad hominem* arguments with which Sextus reverses the question against the grammarians and shows that their own art of analogy and their definition of barbarism presuppose a non-technical answer to this very question (§§229-231), as aiming to show that if we press the grammarians on this question we come to the conclusion that the art of analogy does not exist. Therefore our phrase 'τὸ ζητεῖν ποίᾳ χρηστέον συνηθείᾳ ἔστιν ἴσον τῷ <μὴ> εἶναί τινα τέχνην περὶ ἑλληνισμόν', is taken to say that inquiring into this question turns out to amount to the fact that the grammarians' art of analogy does not exist.

But it seems to me that if Sextus were saying something like that, he would miss the point of the grammarians' question. What the grammarians imply with their question is not just that we need *their* art of analogy in order to determine which usage we shall follow. Their question implies more generally that the need to determine which usage to employ amounts to a need for an expertise. Even if the grammarians' art of analogy is inconsistent, as the Sceptics have attempted to show, nevertheless the need of *some* τέχνη in order to be able to decide which usage we shall follow remains, and for that reason they think that they can corner the Sceptics. Sextus begins his response to the grammarians by reversing this very point. It is not the need to determine which usage to employ that amounts to a need for an expertise, but the existence of an expertise that entails the grammarians' question. To inquire into this question, in the grammarians' terms, is the same as saying that there is such an art. If this is the right way to understand what Sextus says here, then we do not need to change our text by inserting any negation. Even more, it seems to me that we can understand how Sextus can pass from the two arguments with which he initially answers this question *ad hominem* (§§229-231), to a pragmatic interpretation and solution of this puzzle which he presents, surprisingly enough, as being free from ἀπορία *(*§§232-235).

But first let us examine the *ad hominem* part of this answer (§§229-231). Sextus' first argument concerns the expertise that the grammarians are supposed to possess, that is, analogy. He employs one of the arguments that he had employed earlier (§§199-205) to show that the grammarians contradict themselves when they reject usage and propose analogy, because the art of analogy itself cannot be formed without reference

to usage. Sextus' argument here, in §§229-230, aims to show that the grammarians, who are supposed to possess an art on the basis of which they can make an expert decision between conflicting usages, are themselves in the same position as the Sceptics, who do not possess such an art. Although their art of analogy was supposed to provide a technical criterion for choosing between conflicting usages, in order to form this very art, they need to make a choice between different usages without yet having any technical criterion. We get the same result if we consider the grammarians' definition of barbarism. The grammarians define this problem by referring to usage (as Sextus has already shown in §§214-215), therefore they need to determine which usage they are referring to. But since barbarism is one of the two problems to which their art of analogy was supposed to respond, they cannot resort to the technical criterion that this art was supposed to provide in order to answer this question. The Sceptics can answer *ad hominem* that whichever usage the grammarians may choose in the above cases, the Sceptics choose the same.[142] Therefore the grammarians' question does not trap the Sceptics more than it traps the grammarians themselves. If both need to choose one of the conflicting usages on the basis of an art, then they are both led to choose without such an art, and the ἀπορία is common to both of them.

But if the grammarians do not possess an art that can consistently provide an expert choice between the different usages, then they cannot factually prove that the different usages are conflicting usages, and they cannot defend the terms in which they set the question 'which usage shall we follow'. Sextus' arguments here do not aim just at showing again that the art of analogy is inconsistent and the grammarians do not really possess such an art. More than that, he brings to the surface that the question the grammarians pose is itself ill-formed, because it takes for granted that such an art is possible to be formed or that it already exists. In the case that an art of Hellenism is possible, the ἀπορία that the grammarians set concerns both the Sceptics and the grammarians. But since until now we do not have such an art, we cannot take that possibility for granted. The Sceptics, without having shown that such an art is impossible, have nevertheless shown that we do not have to take for granted the possibility of such an art. Therefore, they do not need to view the matter only from the

[142] §230: ὅπερ δὲ ἀπολογούμενοι πρὸς τοῦτο ἐρεῖτε, τοῦτο καὶ παρ' ἡμῶν ἀκούσεσθε; §231: καὶ ᾗ ἂν εἴπητε, ταύτῃ φήσομεν καὶ ἡμεῖς ἀκολουθεῖν.

grammarians' perspective. The inquiry for a technical answer to the question 'which usage we shall follow' is, as Sextus had pointed out in his introductory remarks, equivalent to asserting the possibility of the existence of such an art. Since the Sceptics do not have to assert such a possibility, they are not compelled to accept that the only way to decide which usage we should follow is to do so on the basis of a τέχνη. Therefore, neither are they compelled to confine themselves to arguing *ad hominem* accepting the grammarians' perspective, nor to get stuck with the problem the grammarians have set, in the terms that the grammarians have set it. They can move on to view the whole matter from a different perspective, a perspective that enables them, as Sextus says, to give an interpretation or a solution to this puzzle that is free from ἀπορία. Sextus concludes, introducing the second part of his answer:

> *M* I 235: κοινῆς οὖν οὔσης ἀπορίας οὐκ ἄπορος ἡ παρ' ἡμῶν ταύτης ἐστὶ λύσις
>
> thus, while the ἀπορία is common to both of us, the solution that we give to it is free from ἀπορία.

4. 3. Speaking in context - A Sceptical solution free from ἀπορία.

In the section on Hellenism, up to the point at which the grammarians pose against the Sceptics the question 'which usage shall we follow', as we have seen, it was permissible and legitimate for Sextus to pass from *ad hominem* arguments to the pragmatic arguments which introduce and support the Hellenism of habitual usage, as he had organized the whole discussion as the discussion of the practical problem of Hellenism, to which the grammarians claimed to offer a solution. We have seen how Sextus was able to move outside the grammarians' authoritative perspective and to adopt the perspective of a commonly accepted practical problem. Now that it is the grammarians who ask the questions, Sextus does not find a way out of the impasse by just jumping arbitrarily from the grammarians' perspective to a practical perspective. It is because of the grammarians' failure to prove that the problem 'which usage shall we follow' needs a τέχνη to solve it, that Sextus can see the question that the grammarians posed as merely a practical problem, and that he can give a practical solution to it.

In his initial presentation of the Hellenism of habitual usage, Sextus does not talk about following common usage in general, but he talks about following the habitual usage of each group of the Greeks.[143] The life practice through which we come to ἑλληνίζειν does not ignore the fact that there are different usages; on the contrary, it is based on it. The different usages that we find in different groups of Greeks is not a problem, but merely the given setting in which this practice is exercised; instead of seeking to prove which usage is the correct one, this practice will follow each of the usages depending on the occasion.

Nevertheless, someone who follows this common practice may face the practical question, which usage he should follow in each specific case of communication. Therefore the grammarians' question: 'which usage shall we follow?' can be given a different meaning and can receive an answer completely different from the one the grammarians were looking for.

When, in §128, the grammarians present the fact that there are different usages, they refer to the different versions of Greek that we may find in different city-states, for example in Athens and in Sparta, or to the older and the current language that we may find within the same city-state, or to the different dialects of town and country. The grammarians are here using the term usage (συνήθεια), as they usually do, to refer to ordinary language in general or to a certain dialect as a version of ordinary language. For these different usages, it is easy to answer that, for example, when we speak to the Athenians we shall follow the Athenians' usage, and when we speak to the Spartans we shall follow the Spartans'. This is what we commonly do in order to communicate effectively, and we are not bothered with the question which of the two usages, outside of any circumstances of communication, is the correct one. But the whole problem becomes more difficult and complicated if we take into account as different usages not only the different versions of ordinary language, but also the technical usages of the sciences and of philosophy.

Sextus' first move in composing his practical answer to the question 'which usage shall we follow?' is to re-describe the fact that there are many different usages.

[143] §176: κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων συνήθειαν ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος.

Contrary to the grammarians' description of the same fact, he does not speak only about the different usages that we find in ordinary language. Sextus uses the term 'συνήθεια' more broadly to cover both the different usages in ordinary life and the different usages in the sciences (§232: τῶν γὰρ συνηθειῶν αἱ μέν εἰσι κατὰ τὰς ἐπιστήμας αἱ δὲ κατὰ τὸν βίον). As Sextus explains:

> *M* I 232: καὶ γὰρ ἐν φιλοσοφίᾳ ὀνομάτων τινῶν ἐστιν ἀποδοχὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ ἐξαιρέτως, καὶ ἤδη κατὰ μουσικὴν καὶ γεωμετρίαν. ἔστι δὲ καὶ βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν, κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη διαφέρουσα
>
> there is acceptance (or approbation) of certain terms in philosophy, or especially in medicine and so too in music and geometry. And there is the layman's simple usage of ordinary life, which differs from one State or Nation to another.

Sextus describes the layman's usage with two adjectives: 'βιωτική', it is the usage of ordinary life, and 'ἀφελὴς', which means simple or non-technical. The two terms 'βιωτική' and 'ἀφελὴς' imply that laymen follow this usage as it is found in life; they have not effected any complicated distinctions or gone through any technical processes in order to come to this usage, and they do not invoke any technical processes or scientific knowledge in order to justify it.

Although Sextus does not refer here to the process through which some terms gained acceptance, or to the grounds on which some terms are accepted or approved in the sciences, we can say that the philosophers, the doctors, the musicians or the geometers use and invoke technical processes through which they elaborate the terms they use, and therefore their usage is not ἀφελὴς as is the usage of the laymen. This difference does not seem to weigh in Sextus' decision to call both the different versions of ordinary language and the specialized languages of the sciences 'συνήθειαι'. The general meaning of the term 'συνήθεια' as habit or custom, according to Sextus, amounts to the common acceptance (παραδοχή) by a number of people of a certain way of acting.[144] In our context, the fact that both cases involve the acceptance by a number of people of a certain way of speaking and communicating is enough for Sextus to call 'συνήθειαι' both the languages of the sciences and the different versions of ordinary language.

---

[144] *PH* I 146: ἔθος δὲ ἡ συνήθεια (οὐ διαφέρει γάρ) πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ πράγματός τινος παραδοχή, ἣν ὁ παραβὰς οὐ πάντως κολάζεται.

The technical usages –precisely because of the technical processes through which they are elaborated, but also because of the social prestige of those who use them– are commonly treated as superior in contrast to ordinary language. For that reason we face a situation which the simple life practice, through which we come to ἑλληνίζειν, would appear to have difficulty in accommodating. But since, according to Sextus, we have always to do with συνήθειαι, we can do in these cases the same thing that we do with the συνήθειαι of the Spartans and the Athenians. As Sextus proposes, in philosophy we shall come into line with the usage of the philosophers, and in medicine with medical usage, and in ordinary intercourse with that which is more usual, plain, and local. Consequently, when the same thing can be said in two ways, we shall attempt to suit ourselves to the persons present by saying what is not going to be laughed at, regardless of how things may stand according to nature.

> *M* I 233: ὅθεν ἐν φιλοσοφίᾳ μὲν τῇ τῶν φιλοσόφων στοιχήσομεν, ἐν ἰατρικῇ δὲ τῇ ἰατρικωτέρᾳ, ἐν δὲ τῷ βίῳ τῇ συνηθεστέρᾳ καὶ ἀπερίττῳ καὶ ἐπιχωριαζούσῃ. παρὸ καὶ διχῶς τοῦ αὐτοῦ πράγματος λεγομένου πειρασόμεθα πρὸς τὰ παρόντα ἁρμοζόμενοι πρόσωπα τὸ μὴ γελώμενον προφέρεσθαι, ὁποῖόν ποτ' ἂν ᾖ κατὰ τὴν φύσιν.
>
> Hence in philosophy we shall line up with the usage of the philosophers, in medicine with the medical usage, and in life with the customary, unaffected local usage. That way, even when the same thing is said in two ways, we shall attempt to fit in with the people around us and say what is not going to be laughe at, no matter what it is in nature.

Sextus explains what he proposes here by giving a few examples in which he focuses on names of common objects that we would call synonyms: ἀρτοφόριον and πανάριον (bread-basket), σταμνίον and ἀμίδιον (champer-pot), ἴγδις and θυΐα (mortar). Sextus' grammarians would see in these cases not just simple synonyms, which means different names for the same thing in different styles of speaking or writing, or in different contexts, but conflicting usages requiring a technical decision about which one is the naturally correct one. For example, in the first case they could have argued that the term ἀρτοφόριον is compounded correctly from the Greek word ἄρτος and the verb φέρω, that the compound of the two refers correctly to the function of the specific object it names, and that thererefore it is the naturally correct usage; while πανάριον, which is derived from the foreign word *panarium,* should be

rejected as barbarous and as incorrect.[145] The grammarians' grounds for such a verdict would be the grammatical τέχνη which is founded on their knowledge of the nature of language. But on the one hand, as Sextus has shown, the grammarians' grounds are not sufficient to substantiate this claim, and on the other hand, their τέχνη would not help us with the practical concern of ἑλληνίζειν, in the sense of speaking with clarity and 'affability' in order to communicate effectively. According to Sextus:

> *M* I 234: στοχαζόμενοι τοῦ καλῶς ἔχοντος καὶ σαφῶς καὶ τοῦ μὴ γελᾶσθαι ὑπὸ τῶν διακονούντων ἡμῖν παιδαρίων [καὶ ἰδιωτῶν] πανάριον ἐροῦμεν, καὶ εἰ βάρβαρόν ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀρτοφορίδα
>
> aiming at what is said well and clearly and at not being laughed at by our servants and by ordinary people we shall say πανάριον, even if it is barbarous, and not ἀρτοφορίδα.

We shall say πανάριον in response to context, not because this is the object's naturally correct name. The question 'which is the naturally correct name?' that the grammarians attempted unsuccessfully to answer is a question that we can just leave aside. We say πανάριον because this is not going to be laughed at, whatever this object should naturally be called and whatever this name is in nature (§233: ὁποῖόν ποτ' ἂν ᾖ κατὰ τὴν φύσιν).

Now, just as we can simply observe that ἀρτοφόριον is ridiculed by servants, we can also observe that laymen's words are also ridiculed by learned men. Therefore if our aim is to speak clearly and well and to avoid being ridiculed, when the same thing can be said in two ways, we shall attempt to suit ourselves to the persons present by saying what is not going to be laughed at (§233). This is a practical rule that we all more or less attempt to follow: depending on whom our speech is addressed to, we employ formal or informal language, in the same way that depending on the occasion we put on casual or formal clothes. Therefore, as Sextus explains:

> *M* I 234: ἐν διαλέξει ἀποβλέποντες πρὸς τοὺς παρόντας <τὰς> μὲν ἰδιωτικὰς λέξεις παραπέμψομεν, τὴν δὲ ἀστειοτέραν καὶ φιλολόγον συνήθειαν μεταδιώξομεν· ὡς γὰρ ἡ φιλολόγος γελᾶται παρὰ τοῖς ἰδιώταις, οὕτως ἡ ἰδιωτικὴ παρὰ τοῖς φιλολόγοις
>
> in scholarly discussions having regard to those present, we shall put aside laymen's words and pursue a more refined and learned usage; for just as learned usage is ridiculed by laymen, so is laymen's by learned men.

[145] It is remarkable that even today some Greek philologists and linguists would argue in similar terms against the use of foreign words in Greek.

When Sextus was speaking pragmatically for the Hellenism of habitual usage, he did not defend ordinary language as a particular form of speech which constitutes the criterion or the standard of correct language that we should always use, in all contexts and circumstances. His perspective was that of the commonly accepted practical need to speak with clarity and 'affability' in order to communicate effectively. What he defended as an adequate solution to this practical problem, against the grammarians' suggestions to reform ordinary language, was a common practice of life that is based on simple observation of common usage and is exercised in habitual intercourse. For Sextus, it is the same practice, not the same form of language that we ought to follow in different circumstances and contexts.

His practical Hellenism concerns the act of communicating effectively through language. From this perspective the different versions of ordinary language and the languages of the sciences can be conceived as different but equally legitimate usages; a particular way of speaking or kind of language in comparison with another way of speaking or kind of language is not better or truer, it is just more appropriate for communicating in specific contexts. Therefore, according to Sextus:

> *M* I 235: δεξιῶς οὖν ἑκάστῃ περιστάσει τὸ πρέπον ἀποδιδόντες δόξομεν ἀμέμπτως ἑλληνίζειν.
>
> dexterously rendering what is fitting on each occasion we will seem to ἑλληνίζειν without blame.

But it takes the Sceptics' philosophical activity to enable us to see things in this way and to stick to the practical need to communicate effectively. In order for us to be able to act in this manner, we need to resist the authority of the grammarians and the philosophers. The grammarians and the philosophers claim that ordinary language is inferior to their technical language, which represents their knowledge of the nature of things. The grammarians more specifically, attempted with their τέχνη to support the view that to speak correctly means to use the naturally correct language, which signifies things correctly. The Sceptics are able to show both that the first claim is ungrounded, insofar as they have shown that no such knowledge has been attained, and they can also show, against the grammarians, that the need to speak correctly can be seen as a practical problem of communicating effectively in different contexts. As we have seen, the Sceptics are able to show that in order to communicate effectively

in different contexts, we do not need to have an answer to the question 'which usage is the naturally correct usage', we can just leave this question aside. Doing that is not an arbitrary choice the legitimacy of which could be questioned by the grammarians, but it is gained for the Sceptics through their argumentation against the grammarians' grammatical system and Hellenism.

4. 4. The language of philosophy as another συνήθεια

Now, what Sextus says in *Against the Grammarians* 228-235 is especially interesting for what he has to say about the language of philosophy and for our understanding of the Sceptics' formation of the two Sceptical discourses, i.e. of the καθόλου and the εἰδικός λόγος.

First of all, according to what Sextus says here, in philosophy there is an acceptance of a special kind of language, which is different from the language that we use in ordinary life. This kind of language can be treated as another συνήθεια. It is a language that, just as with ordinary language, we may use simply in order to communicate effectively, this time not in ordinary life, but in philosophical contexts.

In *Against the Grammarians*, Sextus makes explicit his awareness of the fact that in philosophy, as in other contexts, we need to follow convention and adapt our vocabulary and our speech to whomever we are talking to. He suggests the possibility that the act of using philosophical terms does not always have to be the result of the theoretical and general concern to find out the naturally correct language which correctly signifies the things it refers to. It can just be a merely conventional way of speaking for communicational purposes, which does not imply any commitments concerning the things that these terms are supposed to signify.

But although Sextus can say that generally, in order to communicate effectively through language and to avoid being ridiculed, we do not need to worry about what the thing we speak about is in its nature or is called in its nature and we can just leave this matter aside, in the case of speaking philosophically, as Sextus does in the καθόλου λόγος and in the εἰδικός λόγος, things are more complicated. What governs philosophical activity, at least as the Dogmatists carry out this activity, is the

very question of ‘what things are in their nature’. The concern to capture the very nature of what we refer to, and not the concern to communicate effectively, governs the formation and the acceptance of the terms used in philosophy. It is characteristic that philosophers are notorious for using obscure or at least difficult language, which even other philosophers need to make special efforts to understand; it is not a rare occurrence that other philosophers will sometimes fail to do so, while it is also a common philosophical activity to reject the notions or the language in which other philosophers philosophize. This is a difficulty that Sextus has to face in the formation of the two discourses of the Sceptical philosophy. As we shall see in the next chapter, Sextus is aware of this difficulty, and the way he responds to it is crucial for our understanding of the Sceptical philosophical undertaking.

APPENDIX 1

The strategy and the structure of the Pyrrhonean ἀντίρρησις against the studies.

In *M* I 39-40 we get a description of Sextus' strategy against each cyclical study that very much recalls the content and the spirit of the beginning of *Against the Physicists* (*M* IX 1-3)[146]. As we have seen in the previous chapter, Sextus in *M* IX 1-3 describes the Pyrrhonean strategy against the parts of philosophy as an attempt to shake to their foundations the parts of philosophy as a whole. In order to do that, the Pyrrhoneans attack the items that have the most central and fundamental role in the parts of philosophy; they do not discuss all the details that the Dogmatists have produced along with these parts, and they do not accept or concede anything in them. According to *M* I 39-40, in the case of the studies, Sextus' arguments again do not put into question either everything the professors say or any random selection of their sayings, but just 'the sayings whose negation negates everything else along with them' (τὰ ὧν ἀναιρουμένων συναναιρεῖται πάντα). Thus we get a similarly radical approach that aims to attack each cyclical study as a whole.

In order to illustrate the idea that the ἀντίρρησις against each art is designed in such a way that it affects the specific art as a whole, leaving nothing untouched, Sextus again employs, as he does in *M* IX, a military simile. According to this simile, the Pyrrhoneans follow the strategy of those who attempt to capture a city and they try, most of all, to gain possession of those things whose capture involves that of the city as well; for example they pull down the walls, or burn the fleet, or cut off the necessities of life. Similarly, Sextus, in his ἀντίρρησις to the representatives of the cyclical studies, attacks

[146] *M* I 91, *M* V 3 and 49, where Sextus also refers to the strategy of his ἀντίρρησις throughout *M* I-VI, equally recalls the beginning of *Against the Physicists*. In these passages we find ideas or even expressions that we also find at the beginning of *Against the Physicists*. For example in *M* I 91 we are told that the Pyrrhoneans do not step into alien material that is not necessary for their strategy (μήτε εἰς ἀλλοτρίαν καὶ ὡς πρὸς τὸ παρὸν ἀνωφελῆ ἐμβαίνοντες ὕλην), whereas at the beginning of *Against the Physicists* he criticises the Academics for stepping into alien material (εἰς ἀλλοτρίαν ὕλην ἐμβάντες), distinguishing their strategy from the Pyrrhoneans'.

> those very points upon which all their safety depends, such as their principles, or the general methods they use to argue from the first principles, or their goals.[147]

But we need also to keep in mind that there is a slight but, it seems to me, important difference between the Pyrrhoneans' strategy against the parts of philosophy and their strategy against each of the cyclical studies. In *M* IX 1-3 the military simile that we get is that of attacking the foundation of a wall, the undermining of which has the effect that all the towers collapse together with it; the corresponding strategy with respect to all three parts of philosophy is to move methodically up from the foundations to what stands upon them. Each part of Dogmatic philosophy and the three parts together are conceived as established, and they are attacked according to the same foundational schema. In the case of the arts the simile that presents the arts as cities leaves ground for a more differentiated strategy against them. Although the attacks on all the arts focus in a similar way on items that affect each art as a whole, in each specific art the Pyrrhoneans may choose to concentrate their attack on different items. In the case of those who attempt to capture a city, it depends on the specific city if they will choose to pull down the walls, or burn the fleet, or perhaps both. In a similar way the Pyrrhoneans may choose to question the first principles or the methods or the goals, or all of them; it depends on what in each art is more suitable. At the same time it is reasonable to employ varying attacking methods within the attack directed at an individual study. Different methods may be suitable for attacking the first principles and different for attacking the methods or the goals of each study.

Now, someone could argue that we have here an apparent contradiction between what Sextus presents as the Pyrrhonean starting points and the actual strategy that he follows in his ἀντίῤῥησις to the studies. The original Pyrrhonean approach to the studies had been motivated by the hope that maybe truth is there to be found, and Sextus presents the Pyrrhonean original approach to the studies as a proof that the Pyrrhonean approach, unlike the Epicurean, did not come out of any hostility against the arts. But, when Sextus comes to the description of the Pyrrhonean strategy in *M* I

[147] *M* I 40: οὕτω καὶ ἡμεῖς τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων διαγωνιζόμενοι τὸ αὐτὸ πειράζωμεν ἐξ ὧν αὐτοῖς σώζεται τὰ πάντα, οἷον ἢ ἀρχὰς ἢ τὰς ἐκ τῶν ἀρχῶν καθολικὰς μεθόδους ἢ τὰ τέλη.

40, he speaks in military terms about a radical attack that could hardly be still inspired by the hope that truth may be there to be found.

It seems to me that Sextus is not guilty of such a contradiction in the very first 40 paragraphs of this work. In *M* I 7: καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν τούτοις ἀγωγὴν μεταδιώκοντες… he distinguishes carefully enough the Pyrrhoneans who originally approached the cyclical studies from the Pyrrhoneans of his days, or from himself as a Pyrrhonean, The present situation is different from the original one, since now the Pyrrhoneans had the experience that they found only puzzles in the field of the studies, similarly to their experience with the parts of philosophy. It is because of this repeated experience that they no longer have much hope of finding there the truth they were originally looking for, and that Sextus goes on to launch such a radical attack. But, however radical this Pyrrhonean attack may be, it is not a hostile, biased attack, inspired like the Epicurean attack by base motives.

In order to obtain a better overview of the sceptical ἀντίρρησις against the studies, we need to take a look also at its structure and content. In his introduction Sextus provides the following description of the general structure of the ἀντίρρησις that he develops in *M* I-VI:

> of the arguments against the studies some are general and against all studies, others against individual studies, and the argument that there is no study is more general, while it is more specialized to argue against the grammarians, say, about the elements of speech, or against the geometers about it being necessary not to get the first principles from an hypothesis, or against the musicians about there being no such thing as tone or time.[148]

The more general line of argument that concerns all the cyclical studies (ἡ καθολικωτέρα ἀντίρρησις or καθολική, as he calls it in §39) shows that there is no such thing as a study. Sextus in this general ἀντίρρησις uses material similar to that which he has already used in *PH* III 253-269 and in *M* X 216-243, and he argues that:

[148] *M* I 8: τῶν λεγομένων πρὸς τὰ μαθήματα τὰ μὲν καθολικῶς λέγεται πρὸς πάντα τὰ μαθήματα, τὰ δὲ ὡς πρὸς ἕκαστα, καὶ καθολικώτερον μὲν τὸ περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι μάθημα, ἰδιαίτερον δὲ πρὸς μὲν γραμματικούς, εἰ τύχοι, περὶ τῶν τῆς λέξεως στοιχείων, πρὸς δὲ γεωμέτρας περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν τὰς ἀρχάς, πρὸς δὲ μουσικοὺς περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι φωνὴν μηδὲ χρόνον. ἴδωμεν δὲ τάξει πρῶτον τὴν καθολικωτέραν ἀντίρρησιν.

> if there is such a thing as a study and it is attainable by humankind, it presupposes agreement on four things: the thing which is taught, the teacher, the learner, and the method of learning. However, the thing which is taught does not exist, nor does the teacher, the learner, nor the method of learning, as we shall demonstrate. Therefore, there is no study.[149]

In *PH* III and in *M* XI Sextus employs these arguments in his ἀντίρρησις to the ethical part of Dogmatic philosophy, in the context of his arguments that no art of living exists. In both these works Sextus places the arguments to the effect that no teaching and learning exist, *after* he has already argued that there can be no art of living. Thus, he argues that even if there is an art of living, this art is not teachable. In the case of *M* I-VI the order is reversed. He first argues that no teaching and learning exist and therefore no study exists, and then he goes on to the specific line of argument against each one (§39: εἰδικωτέραν πρὸς ἕκαστον [ἀντίρρησιν]): he assumes that there is such a thing as a study, and that learning and teaching are possible, and he argues against each τέχνη which is supposed to be taught in the six cyclical studies.

The order of the ἀντίρρησις in *M* I-VI is not due to any kind of 'confusion at the bottom of Sextus' strategy in *M* I-VI,' as was maintained by Barnes, who argued that 'In a sense the general arguments against μαθήματα do not touch upon the particular μαθήματα; for they leave open the possibility that each of us could discover or invent –without any teaching or learning – all the liberal arts'[150]. Neither is it due, as someone might assume, to an inept attempt on the part of Sextus to adapt his favourite structure of καθόλου- εἰδικός to the case of the cyclical studies – an attempt in the course of which he found nothing better in them that could be taken as καθόλου, and settled haphazardly on the fact that they were all studies.

---

[149] This concise presentation is in *M* I 9: εἴπερ ἔστι τι μάθημα καὶ τοῦτο ἀνυστὸν ἀνθρώπῳ, τέσσαρα δεῖ προομολογήσασθαι, τὸ διδασκόμενον πρᾶγμα, τὸν διδάσκοντα, τὸν μανθάνοντα, τὸν τρόπον τῆς μαθήσεως. οὔτε δὲ τὸ διδασκόμενον ἔστιν οὔτε ὁ διδάσκων οὔτε ὁ μανθάνων οὔτε ὁ τρόπος τῆς μαθήσεως, καθάπερ ὑποδείξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τι μάθημα, and the whole line of argument is expanded in 10-38.

[150] See Barnes, J. 'Scepticism and the Arts' in R. J. Hankinson (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron,* 21. 2*)*, 1988, pp. 53-77, esp. p. 60.

On the contrary, it seems to me that Sextus in *M* I-VI deliberately deals with the six τέχναι primarily as μαθήματα, as studies, and secondly as branches of knowledge. And this is due to the fact, as he explicitly says in the very first lines of *M* I-VI, that in this work he is addressing the representatives of the cyclical studies, the teachers and the students who are engaged primarily in the teaching and learning of the studies, and not in the discovery or the invention of the studies.

An alternative would have been to address himself to the Dogmatic philosophers. The Dogmatic philosophers discussed generally the cyclical studies as branches of knowledge and were interested in their epistemological status. They held different views on the question of whether some or all of the cyclical studies should be taken as a part of philosophy or not, and there was controversy among them about the contribution made by the cyclical studies to philosophy. Sextus does not discuss in this work the Dogmatists' views and controversies about the studies as branches of knowledge. As we have seen in the proem of his work, he briefly presents the Epicurean view about the studies, but he does so just in order to distinguish the Epicurean ἀντίῤῥησις from the Pyrrhonean, and not with the intention of presenting the whole controversy between the philosophers on that matter.

But in his specific ἀντίῤῥησις against each study, Sextus questions the epistemological status of each study, and discusses the possibility of each study forming a consistent and useful branch of knowledge. Should we then say that Sextus is there addressing his arguments to the Dogmatic philosophers, and that he is arguing against their views on the epistemological status of the studies, or should we say that he is addressing his arguments to the representatives of the cyclical studies?

The professors of the studies did not claim that they had invented or established the branches of knowledge that are their subject. As a matter of fact we can take the philosophers more than the professors as responsible for the invention or the establishment of the specific kind of arts that Sextus attacks. The cases of grammar and rhetoric are telling: grammar was first developed as a part of Stoic logic and then

became one of the cyclical studies[151]; rhetoric became part of the Stoic logic, undergoing a transformation into a theoretical or academic branch of knowledge (a process that can be traced back to Plato's *Phaedrus* 260 D ff., where Plato sets the demand for a rhetoric based on philosophy) and as such, and not just as a training in acquiring the practical skill of speaking persuasively in public, it became part of the cyclical education and suitable as the advanced study of the upper classes[152].

In the very first lines of the proem of Aristides Quintilianus' *De musica* we find a remark indicative of the general awareness of the fundamental role that philosophy played in the invention or the establishment of the cyclical studies. According to Aristides some of the studies are invented by the philosophers (τὰ μὲν αὐτοὶ παρ' αὐτοῖς ἀνευρίσκοντες); in the case of the studies that had been invented by others (τὰ δὲ ἄλλοις τισὶν εὑρημένα), the philosophers received them and worked them out to their proper completion (τέλος), and then generously explained their utility and handed them over to others.[153]

In the same spirit Sextus does not present the professors as having invented the τέχναι that they teach. For example in *Against the Grammarians,* in order to specify which kind of grammar he is attacking, he distinguishes 'the perfected grammar as elaborated by Crates of Mallus, Aristophanes and Aristarchus' (*M* I 44: ἡ ἐντελὴς καὶ τοῖς περὶ Κράτητα τὸν Μαλλώτην Ἀριστοφάνην τε καὶ Ἀρίσταρχον ἐκπονηθεῖσα). Sextus refers here to the leaders of the two main schools of grammar, the Pergamene and the Alexandrian, attributing to them, as is indicated by the participle ἐκπονηθεῖσα, the elaboration or the finishing and not the invention or the

---

[151] Cf. M. Frede, 'Principles of Stoic Grammar', pp. 301-337, (especially p. 321) and 'The Origins of Traditional Grammar', pp. 338-359, in his *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford 1987.

[152] Sarah Culpepper Stroup has argued that the two most important schools of the Hellenistic period, namely the Peripatetic and the Stoic, focused more on theoretical or academic rather than purely practical matters, and thus 'the "professionalization" of Hellenistic rhetoric moved the study from the status of the "handmaiden" of oratory to that of a self-justified process of intellectual critique'; see 'Greek Rhetoric Meets Rome', in W. Dominik and J. Hall (ed.), *A Companion to Roman Rhetoric,* Oxford 2007, p. 26.

[153] Aristides Quintilianus, *De musica* I 1: Ἀεὶ μὲν ἐμοὶ θαυμάζειν ἔπεισιν, ὦ τιμιώτατοί μοι ἑταῖροι Εὐσέβιε καὶ Φλωρέντιε, τὴν τῶν παλαιῶν φιλοσόφων περὶ ἅπαν μάθημα σπουδήν, καὶ ὡς τὰ μὲν αὐτοὶ παρ' αὐτοῖς ἀνευρίσκοντες, τὰ δὲ ἄλλοις τισὶν εὑρημένα παρειληφότες εἰς τέλος τε τὸ προσῆκον ἐξεπόνησαν καὶ τοῖς λοιποῖς ἀφθόνως τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν ἔδειξάν τε καὶ παρέδωκαν.

establishment of grammar. Moreover in *Against the Rhetoricians* Sextus begins his arguments against rhetoric by discussing 'the most notable accounts of it given by the philosophers' (*M* II 1: τὰς ἐπιφανεστάτας εἰς τοῦτο τῶν φιλοσόφων ἀποδόσεις παρατιθέμενοι). He refers to the definitions of rhetoric given by Plato, Xenocrates, the Stoics and Aristotle, and just occasionally he refers to what the teachers of rhetoric such as Hermagoras, Athenaeus and Isocrates have to say (as he does in *M* II 62). And similarly to the case of grammar, when he refers to those who have specifically worked on giving an account of the τέχνη of rhetoric, he refers to them as those who have just worked out the details and further elaborated the technical account of rhetoric (*M* II 18: οἱ ἐξηκριβωκότες [ἐπὶ πλεῖον] καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐκπονήσαντες τὸν τεχνικὸν τῆς ῥητορικῆς λόγον).

But although it was the philosophers who had general views about the epistemological status of the studies, and although it was commonly accepted that the philosophers were responsible for the invention or the establishment of the branches of knowledge that the professors were teaching, the professors of each study could not avoid having a view about the kind of knowledge that it offers and about the importance of this knowledge for their students. Blank has noticed that the technical handbooks of rhetoric, grammar, agriculture, architecture, etc. of Sextus' days would often begin with a preface in which the author stressed the extraordinary usefulness of his subject, and specified what kind of art it is, its function, goal, material and parts (cf. his Commentary on *Against the Grammarians*, Oxford 1998, p. 108). The prefaces of the handbooks on the art of grammar that have been preserved are all of later date than Sextus (for instance Theodosius' proem in his work *Περὶ γραμματικῆς* is a 4th century work, and the prefaces composed by the commentators of Dionysius' Thrax, *Ars Grammatica* belong to late antiquity), but they follow the tradition of earlier such prefaces. The standard form is to start from a general discussion of τέχνη, asking what τέχνη is, what is its utility for life, what are the different kinds of τέχνη, and then to move on to the argument of why grammar is a τέχνη and what kind of τέχνη it is, and why it is useful for life[154]. Thus, when Sextus questions the possibility that

[154] For example Theodosius' proem in his work *Περὶ γραμματικῆς* starts as follows: 49, 24-30: Μέλλοντες ἐξηγεῖσθαι τὴν γραμματικὴν τέχνην, ἀναγκαίως ᾠήθημεν δεῖν πρὸ τῆς κατὰ μέρος ἐξηγήσεως δεῖξαι, τί ἐστι τέχνη καὶ τίς ἡ ἐξ αὐτῆς ὠφέλεια τῷ βίῳ, καὶ

each study in turn forms a τέχνη, i.e. a consistent branch of knowledge useful for life, it makes sense for him to address his speech to the professors of the studies who claimed that they could offer such knowledge. Although the epistemological views that the professors adopted were originally philosophical views, when Sextus discusses them he does not address his speech to the philosophers who originally formed them, but to the professors who understood and presented the τέχνη that they were teaching on the basis of them.

That Sextus is addressing his speech to the professors' claims and views about the τέχνη that they were teaching, is something that becomes clear when Sextus presents what he is going to do in the specific ἀντίῤῥησις. He writes:

> *M* I 39: But since we set out not only to give a general argument against all the representatives of the cyclical studies, but also a specific argument against each one, let us assume that there is such a thing as a study and that learning is possible, and then see whether the professed claim (ἐπάγγελμα) of each study is possible.

Sextus announces that in the specific ἀντίῤῥησις he is going to scrutinize if the ἐπάγγελμα of each study is possible. As Blank has noted in his comments on this phrase, ἐπάγγελμα means 'promise', and it is 'a quasi-technical term used already by Plato (*Protagoras* 319a, *Euthydemus* 274a) of the claims made by sophists in their self-advertisement' (ibid. p. 107). Sextus' intention in his specific ἀντίῤῥησις against each of the studies is to question precisely these public claims and promises with which the professors advertised these studies and sought to excite desire for them in their listeners, and which we actually find in the proems of their handbooks.

To sum up: precisely because Sextus is addressing himself to the professors and not to the Dogmatic philosophers, he does not discuss generally the epistemological status of the studies and the philosophers' views concerning it, but instead begins from the general ἀντίῤῥησις against learning. This general ἀντίῤῥησις corresponds to the professors' common claim to teach the studies. Sextus then goes on to the specific ἀντίῤῥησις against the professors of each study. This ἀντίῤῥησις concerns the promises they put forward about the kind of knowledge and the usefulness of the study that the professors claim to teach. In the case of the ethicists who claimed, first,

---

πόθεν εἴρηται τέχνη καὶ πόσαι διαφοραὶ αὐτῆς, εἶθ' οὕτως ἐφεξῆς χρήσασθαι τῇ ἐξηγήσει.

that they had invented and established the art of living, and second, that they could teach this art to others, the proper order of the ἀντίῤῥησις was to argue first against the existence of such an art and then against the possibility of teaching it. We can assume that the same order would have been proper, if Sextus were addressing the Dogmatic philosophers when he attacks the cyclical studies. But because he is addressing the professors, it is more appropriate to follow the reverse order.

APPENDIX 2

The content of the general ἀντίῤῥησις against the studies.

In the general ἀντίῤῥησις against the representatives of all the cyclical studies Sextus argues that the subject taught, the teacher, the learner, the method of learning and generally the study (μάθημα) do not exist. We need to understand if, how and why these arguments concern the representatives of the studies.

The professors were all engaged in the practice of teaching, and the promise that they could teach the τέχναι was the first and common promise that they gave. In his general ἀντίῤῥησις against them Sextus does not refer to the actual circumstances of the professors' teaching. He does not bring into the discussion the actual fact that the professors teach, and he is not concerned with how successfully they may do so. More than that, he does not base his argument on the kind of knowledge that they promise to teach. His argument makes no distinction between teaching different kinds of knowledge, for example between teaching high theoretical knowledge and teaching practical knowledge or practical skills. He does not argue that it is impossible to teach specifically the theoretical knowledge and the moral wisdom that the professors claim to teach. Sextus forms a theoretical argument generally against the conceptions of teaching and learning.

In this argument he follows one of his standard ways of arguing against Dogmatic conceptions. He presents a series of exclusive philosophical distinctions and he argues that, for example, the subject taught is either ὂν or μὴ ὄν, either ψεῦδος or ἀληθὲς,

either σῶμα or ἀσώματον, either νοητόν or αἰσθητόν, and since, as he shows, it can be none of these, he concludes that it does not exist. Sextus frequently employs these same distinctions in his arguments against Dogmatic notions. For example, we find many arguments that start with the phrases, ἤτοι τὸ ὂν …ἢ τὸ μὴ ὄν,[155] ἤτοι ἀληθὲς …ἢ ψευδές,[156] ἤτοι σῶμά …ἢ ἀσώματον,[157] ἤτοι αἰσθητόν …ἢ νοητόν.[158] But in the attack on the parts of Dogmatic philosophy, Sextus also refers to specific Dogmatic views on the associated notions. In the arguments about learning and teaching, however, Sextus does not refer at all to any specific views about learning and teaching that the Dogmatic philosophers or the professors actually proposed. He just employs these standard, abstract arguments that are based on the same general Dogmatic distinctions against any attempt to conceive these specific notions inside the Dogmatic philosophers' conceptual framework.

Now we need to understand what the aim of these arguments is. In the εἰδικός λόγος, when Sextus uses similar arguments and comes to similar conclusions that certain Dogmatic notions do not exist, he sometimes reminds his readers that the Sceptics are not committed to this conclusion; he underlines that with these arguments he is just counterbalancing the credibility of these notions (cf. *M* VII 443 and VIII 159). In our passage Sextus does not make any remarks that could help us to understand the role of these arguments and of these conclusions. The only thing that he makes clear is that he addresses this general ἀντίρρησις to all the professors of the cyclical studies. But why do these arguments concern the professors? If they concern them just because they claim to teach something, and the arguments make no distinctions between different kinds of knowledge that are taught, then it must concern all those who teach something; for example, it would also concern those who teach τέχναι such as, for instance, γραμματιστική (which Sextus accepts as a real and useful τέχνη; cf. 49-56), and it may concern even Sextus himself who presents, but also, in a way, teaches Pyrrhonism. Moreover, it would concern the Pyrrhoneans themselves, because the

[155] Cf. *PH* II 243, III 104, 112, 113, 256, *M* VII 66, IX 267, X 326, 344, XI 219.
[156] Cf. *PH* I 115, II 86, III 253, *M* VIII 32, 75, 371, XI 232, III 9.
[157] Cf. *PH* III 37, 102, 134, 255, *M* VII 101, VIII 262, 403, IX 151, 180, 210, 280, 286, 377, 434, X 34, 253, 256, XI 224, I 155, III 22, 113, VI 54.
[158] Cf. *PH* I 170, 176, III 47, 50, *M* VIII 40, 178, 182, 183, IX 437, XI 225, 229.

teaching of τέχναι (διδασκαλία τεχνῶν) is a vital part of the fourfold life observance (βιωτική τήρησις) on which they rely in everyday life[159].

I am going to argue that Sextus addresses these arguments here specifically to the professors of the cyclical studies not only because it happens that they teach something, but because the professors of the cyclical studies are committed to the demands and conceptual framework of Dogmatic philosophy.

Dogmatic philosophy, as we can see from Plato's *Laws* (see 720a-c; cf. 857c-d), sets the demand for a practitioner of a τέχνη to be able to give a theoretical account of his practice, to be able to explain what he does in a theoretical or philosophical way. Given this demand the professors should first of all be able to give a rational account of their practice of teaching. To do so, they should make use of the notions that Dogmatic philosophers have worked out, which are the only notions that are presented by the Dogmatic philosophers as satisfying rational standards.

Sextus' arguments show to the professors in particular that, if they attempt to give an account of their practice of teaching in the terms that Dogmatic philosophers take as the proper terms for a proper theoretical account, then they will turn out to be committed to rejecting the very existence of the whole practice of teaching and learning. The Dogmatic philosophical framework not only does not support or justify the being and the status of the knowledge that they claim to teach, as Sextus will attempt to show in the specific ἀντίρρησις against each study, but over and beyond that, it threatens their being and their status as teachers who teach something to their students.

Sextus is justified in addressing these arguments specifically to the professors of the cyclical studies insofar as the professors had explicit commitments to Dogmatic philosophy for the theoretical underpinning of their status as teachers, and were

[159] J. Barnes and R. Bett argue that some distinction needs to be drawn between the kind of teaching that is acceptable to the Sceptic, and the kind which Sextus argues does not exist, otherwise we get a serious inconsistency in Sextus' Pyrrhonism. (Cf. J. Barnes, op. cit., pp. 60-62 and R. Bett, *Sextus Empiricus*, *Against the Ethicists,* Oxford 1997, pp. 226-228). At the same time both writers acknowledge that, even if we can make such a distinction, we do not find it in Sextus, and therefore the problem of inconsistency remains.

committed as well to Dogmatic philosophy's conceptual framework. The question whether these arguments in actual fact, and perhaps irrespective of Sextus' purpose, concern all those who teach something, is a different question that I cannot address here. (In the last part of the fourth chapter I discuss similar problems in connection to Sextus' attacks on the Dogmatic notion of τόπος).

CHAPTER III

Νοεῖν ἁπλῶς: a special way of thinking and speaking about the subject matter of the Pyrrhonean investigations in the εἰδικός λόγος

1. Νοεῖν ἁπλῶς (*PH* II 1-10)

1. 1. A version of *Meno*'s puzzle against the Sceptics.

Sextus informs us that there was a persistent criticism directed against the Sceptics, according to which

> *PH* II 1: μήτε ζητεῖν μήτε νοεῖν ὅλως οἷός τέ ἐστιν ὁ σκεπτικὸς περὶ τῶν δογματιζομένων παρ' αὐτοῖς
>
> the Sceptics can neither investigate nor think at all about the Dogmatists' positive theses

Sextus does not specify who formulated this criticism against the Sceptics. His response to it refers implicitly (and through an example, explicitly) to the Stoics, but the first two parts of his response, at §4-5 and §6-9, concern the Dogmatists in general. To Dogmatists in general is also addressed his final account about how the Sceptics, suspending judgment about the reality of the ἄδηλα, can think about and investigate into them (§10).

Analyzing this criticism, Sextus presents it in the form of the following puzzle:

> *PH*, II 2: φασὶ γὰρ ὡς ἤτοι καταλαμβάνει ὁ σκεπτικὸς τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα ἢ οὐ καταλαμβάνει· καὶ εἰ μὲν καταλαμβάνει, πῶς ἂν ἀποροίη περὶ ὧν κατειληφέναι λέγει; εἰ δ' οὐ καταλαμβάνει, ἄρα περὶ ὧν οὐ κατείληφεν οὐδὲ οἶδε λέγειν
>
> They say that the Sceptics either apprehend or do not apprehend 'what is said by the Dogmatists'. 'If they apprehend it, how can they be puzzled about what they say they apprehend? If they do not apprehend it, they do not even know how to talk about what they have not apprehended.

The puzzle that Sextus presents here is a version of the *Meno*'s puzzle about inquiry. Plato's Socrates recasts Meno's objection that you cannot investigate into what you don't know at all, into the form of the following puzzle:

> *Meno* 80e2-5: οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.
>
> It isn't possible for man to search either for what he knows or for what he doesn't know. For he wouldn't search for what he knows –for he knows it, and there is no need to search for something like that; nor for what he doesn't know, for he doesn't even know what he is going to search for.

Meno's puzzle does not specify who is inquiring, but speaks quit generally. Our puzzle speaks specifically about the Sceptics. *Meno*'s puzzle concerns an autonomous search for something, and it does not specify the kinds of things that someone cannot investigate into. Sextus' puzzle concerns an investigation directed against the Dogmatists, and it specifies the subject matter of this investigation as the Dogmatists' positive theses or what the Dogmatists say (τὰ δογματιζόμενα παρ' αὐτοῖς or τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα). The use of the notion of 'apprehending' (καταλαμβάνειν) in place of that of 'knowing' (οἶδα) that Plato used in the original puzzle, suits the Sceptics' denial of apprehension and more generally the context of Hellenistic philosophy, where the kind of knowledge that Socrates was after was discussed in terms of 'apprehension'. Thus we get a puzzle which is adapted to the specific circumstances of the Sceptical investigation against the Dogmatists, and which is updated according to the epistemological terminology of Hellenistic philosophy.

Before we go on, it is important to underline that our puzzle does not concern the general autonomous philosophical investigations that, as I attempted to argue in the first chapter, primarily constitute what -according to Sextus- Pyrrhonism is. Our puzzle concerns the Sceptics only when and insofar as they come to a specialized Sceptical investigation in opposition to the Dogmatists. It seems to me that this is the reason why Sextus does not discuss this criticism in the first book of his *Outlines*, i.e. in the καθόλου λόγος, where he gives a general account of Scepticism, and where he discusses other criticisms that concern what Pyrrhonism is in general, such as that the Sceptic cannot avoid holding beliefs, or the criticism of *apraxia* (in *PH* I 13-25 and *PH* I 21-25). Although the discussion of our puzzle does not belong, properly speaking, to the subject matter of the εἰδικός λόγος, since it is not part of the Sceptical attack on the parts of Dogmatic philosophy, Sextus chooses to discuss it when he comes to the εἰδικός λόγος, in something like a preface (*PH* II 1-12), because it only concerns Pyrrhonism when it attacks the parts of Dogmatic philosophy. The fact that Sextus discusses this puzzle at the beginning of the εἰδικός λόγος is a further indication that he did not conceive Pyrrhonism as amounting more or less to an attack on Dogmatic philosophy. In this case, the καθόλου λόγος, where a general account and defense of Scepticism is given, would be the proper place for responding to this criticism. If the καθόλου λόγος were just a

general and abstract presentation and defense of what the Sceptics are doing in the εἰδικός λόγος, it would make no sense to place at the beginning of the εἰδικός λόγος again a preface in which Sextus discusses the general criticism that what the Sceptics are doing in the εἰδικός λόγος is impossible for them.

1. 2. Two senses of 'apprehending' (καταλαμβάνειν).

Now, right after the formulation of the puzzle, Sextus attempts to explain the second horn of the dilemma. In order to illustrate how the Sceptic, if he does not apprehend what the Dogmatists say, does not even know how to speak about it, he presents the case of someone who is ignorant of, for instance, the arguments known as "How far reduced" or "By two hypotheses", and who, for that reason, is unable to say anything about them

> PH II 3: ὁ μὴ εἰδώς, εἰ τύχοι, τί ἐστι τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου ἢ τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα, οὐδὲ εἰπεῖν τι δύναται περὶ αὐτῶν.
>
> Someone who does not know what, for example, the removal argument or the theorem in two complexes is cannot even say anything about them.

We are all accustomed to such cases: someone who is unfamiliar with parts of a special philosophical or scientific theory does not understand, and therefore cannot speak about, technical matters of this theory. Sextus in this example chooses the highly technical notions of τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου and τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα, and he leads his readers, at least those who, like me for instance, are not specialists in Stoic logical theory[160], to the situation of not knowing what to say about them[161].

With this example Sextus brings into the discussion the case of not understanding the peculiar technical meaning that certain phrases have in philosophical contexts. The words that compose these technical terms are not completely unfamiliar and unknown; after all they are words of the Greek language. What we may not understand is what the Dogmatists are talking about when they use them in philosophical contexts. If the situation with respect to the Sceptics and the Dogmatists' sayings was like the above situation of not knowing certain technical terms, then it would be an apparent inference

[160] Cf. Annas/Barnes' footnotes to their translation for the identification of these two notions as notions of Stoic logic.

[161] According to Annas/Barnes' footnotes to their translation, because of textual corruption, or simply because no other occurrence of the phrase 'τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου' has survived, we are all in this position concerning the notion in question.

that the Sceptics cannot think and speak about, and cannot investigate into, the Dogmatists' positive theses.

But when the Sceptics say that they have not apprehended any of the matters investigated by the Dogmatists (cf. *PH* I 200-1), they do not deny that they are familiar with the Dogmatists' theories, and that they can understand them, and speak about them. What they wish to promulgate is that they cannot say whether we should affirm or deny any of these theses, and if so, which one. Nor do those who argue that if the Sceptics do not apprehend what the Dogmatists talk about, then they cannot investigate into these matters, seem to think either that the Sceptics are ignorant in the way I, for example, am ignorant about the τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου argument. It must be in some other way that according to them ignorance precludes the Sceptics from investigating. What we need, then, is to see in which sense they take the Sceptics as not καταλαμβάνειν or γιγνώσκειν what the Dogmatists are talking about.

Sextus' next move is to ask those who formulate this argument against the Sceptics to give an answer to the question, 'in what sense are they now using the term "apprehend"' (*PH* II 4: πῶς λέγουσι νῦν τὸ καταλαμβάνειν). He is not asking about the right meaning of the term in general, nor is he requesting a general definition of it; he is asking about the sense of the term in the specific context of this argument against the Sceptics. Sextus offers the Dogmatists two options:

> *PH* II 4: πότερον τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως ἐκείνων περὶ ὧν ποιούμεθα τοὺς λόγους διαβεβαιοῦσθαι, ἢ μετὰ τοῦ νοεῖν καὶ ‹τὸ› τὴν ὕπαρξιν ἐκείνων τιθέναι περὶ ὧν διαλεγόμεθα
>
> does it mean simply 'think of' (νοεῖν ἁπλῶς), without any further affirmation of the reality of the things about which we are talking about? Or does it also include a positing of the reality of the things we are discussing?

Again, what Sextus is offering through these two options is not the proper distinction to be made, outside of any context, between two meanings of καταλαμβάνειν. He is distinguishing between two possible alternative usages that he is going to describe and to clarify further, in order to check which one provides an appropriate meaning for that term, within the specific context of the argument against the possibility of the Sceptical inquiry into the Dogmatists' positive theses.

1. 3. The Dogmatic sense of 'apprehending'.

Sextus explains the second of the two usages, according to which καταλαμβάνειν includes positing the reality of the things we are talking about, by citing the Stoic definition for apprehension (κατάληψις). Apprehension is defined as the assent to an apprehensive impression (καταληπτική φαντασία), and 'an apprehensive impression comes about from what is (ἀπὸ ὑπάρχοντος), and it is imprinted and stamped in exact accordance with that which is, and is such that it could not come from anything that is not'.[162] The Stoic definition requires of 'apprehending', that one have an altogether true impression that corresponds exactly and exclusively to a real object or to a real fact; it requires, almost literally, that he have a grasp on reality.[163] According to this meaning of apprehending, for the Sceptics to be able to apprehend the Dogmatists' positive theses, would mean for them to be able to have the grasp on the reality that these theses are supposed to represent. It would mean for them to be able to see that these theses are about real objects or real facts, and even more that they are in exact accordance with them. Therefore to apprehend the Dogmatists' positive theses would mean to take them as altogether real and true. If this kind of apprehension were a necessary condition for being able to think about, to speak of and to investigate into what the Dogmatists say, the Sceptics do not satisfy this condition. This kind of apprehension is clearly of the type that the Sceptics deny that they have attained, when they declare that they do not apprehend.

---

[162] *PH* II 3: τῆς καταληπτικῆς φαντασίας οὔσης ἀπὸ ὑπάρχοντος, κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένης καὶ ἐναπεσφραγισμένης, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.

[163] Here I follow M. Frede in his interpretation of the Stoic definition of apprehension, and more especially his remark that Sextus understands ὑπάρχον in the Stoic definition in two ways: sometimes he takes apprehensive impression to have its origin in a real object, and sometimes he takes it to have its origin in a fact, such as that A is F. In the second case ὑπάρχον refers to what is the case, rather than to a real object. Cf. 'Clear and Distinct impressions', in *Essays in Ancient Philosophy*, especially pp. 164-165, and 'Stoic Epistemology', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, especially pp. 302-303. The example that Sextus gives in II 5, right after the presentation of the Stoic definition, speaks strongly for the second interpretation. But when Sextus comes (§6-9) to his main argument that this Stoic sense for apprehension cannot be the proper sense for the apprehension that precedes investigation into unclear things (τά ἄδηλα), the first sense also suggests itself, since the unclear things could be objects as well as facts. When Sextus presents in general terms the distinctions that the Dogmatists apply to unclear things, he cites as falling within the realm of the latter both propositions such as 'the stars are even in number' and objects such as the imperceptible pores (cf. *PH* II 97-98 and *M* VIII 145-148).

Sextus, in order to show that this, let us call it Dogmatic, sense of 'apprehending' is not the proper sense of the word in the context of the Sceptics' investigation into the Dogmatists' positive theses, turns his attention to two similar contexts, where we would need to have 'apprehending' in the same sense as in this one. By examining the implications or the consequences of adopting in these other contexts the sense of 'apprehending' that he presented through the Stoic definition of apprehension, he forms two arguments against the Dogmatists to the effect that, in these closely similar contexts, the Dogmatists themselves would not choose to use 'apprehending' in this Dogmatic sense.

1. 4. The Dogmatists' investigation in opposition to one another

The context of the first argument concerns once again an investigation directed against the Dogmatists, but this time it is Dogmatists who investigate into other Dogmatists' beliefs, when the latter differ from their own. Sextus gives the example of a Stoic who 'conducts an investigation in opposition to an Epicurean who claims that substance is divided, or that god does not show providence for things in the universe, or that pleasure is good'.[164] If apprehending in the Dogmatic sense is the necessary presupposition for the Stoic investigation against these Epicurean theses, then the Stoics, in case they do apprehend them, are in effect rejecting the Stoa. In case they do not apprehend them, it is not possible for them to conduct an investigation against the Epicureans. As Sextus concludes, attributing such a sense to 'apprehending' would have the undesired consequence for the Dogmatists that they 'cannot investigate anything in opposition to one another'.[165]

Although at first sight this argument seems to be a legitimate and powerful argument against the Dogmatists, Sextus does not seem to appreciate it as such. This is implied in the way he introduces his second argument. He writes:

> *PH* II 6: μᾶλλον δέ, εἰ χρὴ μὴ ληρεῖν… or rather –to avoid talking nonsense-…

[164] *PH* II 5: οἷον γοῦν ὅταν ὁ Στωικὸς πρὸς τὸν Ἐπικούρειον ζητῇ λέγοντα ὅτι διῄρηται ἡ οὐσία ἢ ὡς ὁ θεὸς οὐ προνοεῖ τῶν ἐν κόσμῳ ἢ ὅτι ἡ ἡδονὴ ἀγαθόν.
[165] *PH* II 6: ὥστε οὐ δύνανται περί τινος ζητεῖν πρὸς ἀλλήλους.

We should not take ληρεῖν here literally, since someone who used the phrase εἰ χρὴ or δεῖ μὴ ληρεῖν would not be saying that he has really been talking nonsense, but just that what he has said is not really important or is not really the case, and that he is now coming to the point. Nevertheless, with this phrase Sextus expresses the view that this argument, at least in comparison with the one that follows, is not such an effective argument against the Dogmatists.

Someone could argue that the situation with the Dogmatists' investigation in opposition to other Dogmatists is not the same as with the Sceptics' investigation in opposition to the Dogmatists. Although the Dogmatists, exactly like the Sceptics, cannot apprehend, in the Dogmatic sense of apprehending, their opponents' theses, nevertheless they do apprehend -or at least, contrary to the Sceptics, they claim to apprehend- certain things, for example what god is. Therefore, instead of having to adopt Sextus' proposed alternative meaning, i.e. νοεῖν ἁπλῶς, they may need just to show how their apprehension of the matter is sufficient for them to prove both that their thesis is true and that their opponents' thesis is false.

But there existed a common practice of dialogue between philosophical schools that was not of this sort. According to this practice, when philosophers investigated in opposition to one another, they would follow and develop the tradition of the Socratic elenchus. They would make use of dialectical arguments that were based on the opponents' sayings in order to reveal the contradictions that the opponents' theses and views entailed. In this way, they aimed at showing that their opponents are not authorized to claim that they have real knowledge of the matter. Such a practice, like Socrates' elenchus, does not presuppose that the dialectician, who produces the arguments against an opponent, possesses or claims to possess any knowledge of the matter. All it presupposes is an understanding of, if not an insight into, what the opponent maintains. It is this practice that the Academics and the Pyrrhoneans in particular followed[166].

[166] Cf. M. Frede, 'The Sceptics', in D. Furley (ed.), *From Aristotle to Augustine*, *Routledge history of philosophy* 2, London and New York 1999, pp. 265-267 and 'The Sceptic's Two Kinds of Assent', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 129-130.

However vital this aspect of the philosophical discussion may have been in practice, or may have been considered to be, it was not an aspect essentially related to what Dogmatism was. Although the Dogmatists may not have been willing to lose the possibility of arguing in such a dialectical way, perhaps they could have afforded to. On the other hand, Sextus' reservations about the effectiveness of his first argument may simply concern the fact that, in contrast to the Dogmatists' investigation in opposition to one another, the Dogmatists' investigation into unclear things (τά ἄδηλα), which is precisely the investigation through which they come to adopt certain Dogmatic theses, is far more important to them, since it is directly related to what Dogmatism is.

1. 5. The Dogmatists' investigation into unclear things (τά ἄδηλα): A version of *Meno*'s puzzle against the Dogmatists.

Thus Sextus introduces a second argument that he presents as the really decisive argument against Dogmatism as a whole. Now he passes from the Dogmatists' investigations against one another to the Dogmatists' investigation into unclear things (τά ἄδηλα). *Meno*'s puzzle concerns the possibility of such an autonomous philosophical research as the Dogmatists' investigation into unclear things. Nevertheless, when Sextus focuses on this kind of investigation, he does not attempt simply to trap the Dogmatists in the old puzzle as it had been formulated in the *Meno*, but he adapts it to his purpose, which is to show that the Dogmatists themselves cannot take the apprehension required for their investigation into unclear things to be apprehension in the Dogmatic sense. His adaptation of the *Meno*'s puzzle also takes into account that the Dogmatists' situation is radically different from that of Plato's Socrates, who was the first to pose the puzzle that it isn't possible for man to search either for what he knows or for what he doesn't know. For whereas Socrates declares that he knows nothing, Dogmatic philosophers of the Hellenistic era declare first that they have found truth, and second that they have answered the problem of how someone can search for what he does not know: in general terms, they claim that there is some kind of direct knowledge, the acquisition of which does not presuppose investigation, and that this knowledge is the basis for research and

for the attainment of further knowledge.[167] We know that the Stoics for example provided an answer to the *Meno*'s puzzle in terms of the natural notions.[168]

Now, Sextus does not argue, following *Meno*'s puzzle, that the Dogmatists either, in case they have apprehended (in the Dogmatic sense) certain things, do not investigate further into them because there would be no point to such investigation, or, in case they do not so apprehend them, cannot begin to get their investigation off the ground. His primary aim here is not to argue that the Dogmatists are deprived of investigation.[169] On the contrary, one basic move in this argument is to commit the Dogmatists to the need for previous investigation in forming their affirmations and assertions about unclear matters (ἄδηλα).

Sextus starts from the fact that a Dogmatist makes assertions and holds beliefs about something unclear (περί ἀδήλου πράγματος) that he cannot but claim that he has

---

[167] Cf. *M* VII 25: τὰ μὲν ἐναργῆ διὰ κριτηρίου τινὸς αὐτόθεν γνωρίζεσθαι δοκεῖ, τὰ δὲ ἄδηλα διὰ σημείων καὶ ἀποδείξεων κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν ἐξιχνεύεσθαι.

[168] Scholars are in agreement on this, based mainly on Plutarch ap. Olympiodorum *In Plat. Phaed*. p. 156, 1-8 Norvin=SVF II 104: Ὅτι ἄπορον ὄντως εἰ οἷόν τε ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν, ὡς ἐν Μένωνι (81d) προβέβληται· ...οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὰς φυσικὰς ἐννοίας αἰτιῶνται. For example M. Frede points out that 'Plutarch (ap. Olympiodorum *In Plat. Phaed*. p. 156, 1-8 Norvin=*SVF* II 104) explicitly tells us that the Stoics recurred to the doctrine of natural notions to deal with this problem of Meno', in 'The Stoic conception of reason' in K. Boudouris (ed.), *Hellenistic Philosophy* vol. ii, Athens 1994, p. 54. Sandbach remarks: 'Preconception, according to the Stoic theory of knowledge, made possible the search for and discovery of new knowledge. That is, having a general idea of the characteristics of a thing, we have an indication of the lines to follow in a search for more definite knowledge', 'Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge', in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism,* London 1971, p. 27. Brittain also explains how the natural conceptions are the Stoic answer to the *Meno*'s problem as follows: 'we start off our rational lives with a stock of preliminary, but secure, knowledge of the world. The point of starting out with this set of concepts is to enable us to gain further knowledge about the world by a process of inquiry, and hence arrive at the state of wisdom or perfected reason' and '… the inquirer begins with the content of his preconception of the thing he is inquiring about, and eventually ends up with a formal definition expressing his knowledge of it', in 'Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa', in D. Frede and B. Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge 2005, pp. 179-180.

[169] Although this is what he implies at the beginning of *PH*, when he argues that the Dogmatists claim that they have discovered the truth and therefore, in contrast to the Sceptics who continue to investigate, themselves quit investigating. He will also adduce the same point here, at *PH* II 11, as an additional argument, after challenging the sense that the Dogmatists give to 'apprehension' in contexts where apprehension precedes investigation.

apprehended.[170] Then he presents two possible ways in which the Dogmatist may claim that he has apprehended it:

> *PH* II 7: ἤτοι αὐτόθεν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσὸν αὐτῷ… ἢ διά τινος ἐρεύνης καὶ ζητήσεως
>
> either directly and through itself and by its coming evidently into his notice, or else by way of some inquiry and investigation.[171]

But the first way of apprehending anything directly and evidently without investigation cannot concern something unclear (ἄδηλον). It can only concern what in other cases Sextus calls something evident (ἐναργές or πρόδηλον). Sextus is here presupposing that the Dogmatists are committed to an opposition of the unclear (τὸ ἄδηλον) to the evident (τὸ ἐναργές or τὸ πρόδηλον) in two ways: first, the evident is apprehended directly and through itself, while the unclear is not apprehended in this way; second, the evident is 'equally apparent to everyone and agreed upon and not disputed' (§8: πᾶσιν ἐπ' ἴσης φαινόμενον καὶ ὁμολογούμενον καὶ μὴ διαπεφωνημένον), but there is disagreement and dispute about the unclear.[172]. And as Sextus now concludes his

---

[170] *PH* II 6: ὁ γὰρ περί τινος ἀδήλου πράγματος ἀποφαινόμενός τε καὶ δογματίζων ἤτοι κατειληφὼς αὐτὸ ἀποφαίνεσθαι περὶ αὐτοῦ λέξει ἢ μὴ κατειληφώς. ἀλλ' εἰ μὲν μὴ κατειληφώς, ἄπιστος ἔσται
For he who makes a dogmatic statement about an unclear matter will declare that he is making it either after having apprehended it or after not having apprehended it. But if he has not apprehended it, he will not gain credence.

[171] Here I translate the phrase 'κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσὸν αὐτῷ' as 'by its coming evidently into his notice' instead of Bury's 'owing to the clear impression it has made on him' or Annas/Barnes' 'by an evident impression'. The use of the term 'impression' in the translation might be misleading. Sextus does not use the technical term φαντασία. Although ὑποπεσὸν could imply that he is talking about impressions, since it is in this context that he usually uses the verb ὑποπίπτειν, there are also cases that he uses the verb to refer less technically to something that comes to someone's notice or understanding, as he does in *PH* I 35. What is even more important, it is not only impressions that can be evident, but according to Epicurus for example, preconceptions and affections are also evident (cf. K. Ierodiakonou, 'The notion of *enargeia* in Hellenistic Philosophy', forthcoming). I do not think that Sextus would wish to speak specifically about impressions here, since he presents a general dogmatic answer that refers generally to *enargeia*. For the same reason I do not adopt B. Mates' translation: 'affecting him directly, through itself and with clarity', that could make this kind of apprehension without investigation just a matter of affections.

[172] Sextus presents the Dogmatists in general as committed to this opposition between the conceptions of the unclear (τὸ ἄδηλον) and the evident (τὸ ἐναργές or τὸ πρόδηλον) explicitly in the following passages: *M* VIII 141: Ἐπεὶ τῶν πραγμάτων διττή τις ἔστι κατὰ τὸ ἀνωτάτω διαφορά, καθ' ἣν τὰ μέν ἐστι πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα (καὶ πρόδηλα μὲν τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῇ διανοίᾳ, ἄδηλα δὲ τὰ μὴ ἐξ αὐτῶν ληπτά); *M* VIII 322: Τὸ μὲν πρόδηλον καὶ ἐναργὲς πάντῃ πρόδηλόν ἐστι καὶ ἐναργές, συμπεφώνηταί τε παρὰ πᾶσι, καὶ οὐδεμίαν διολκὴν ἐπιδέχεται· τὸ δὲ ἄδηλον διαπεφώνηταί τε καὶ εἰς διολκὴν πίπτειν πέφυκεν. See also for the evident as directly apprehended: PH II 98, *PH* III 4,

argument, since a Dogmatist makes affirmations and assertions about the reality of something unclear (ἄδηλον), which means about something that is disputed and not agreed upon[173], he will not have apprehended it through itself and by its having come evidently to his notice.[174] Our Dogmatist can only claim to have apprehended it through investigation. Sextus' argument is designed in such a way that the Dogmatists' claims that some kind of direct knowledge of the evident is the basis of the research into the unclear are not relevant to the point that he wants to make. Whatever knowledge the Stoics, for example, may claim to have on the basis of natural notions, insofar as it is direct knowledge of something evident, it will not be knowledge of the unclear; knowledge of the unclear cannot but presuppose some kind of investigation. What Sextus wants to secure is that in order for the Dogmatists to apprehend, or to claim that they have apprehended, the unclear, they need to have previously investigated into the unclear; and this is something that they cannot deny.

Now, the investigation that the Dogmatists are committed to claim that their apprehension of unclear matters presupposes becomes impossible, if the Dogmatists stick to the view that, in the context of speaking about the apprehension that is required for this investigation, we have to understand apprehension in the Dogmatic sense. As Sextus remarks: '…the investigation requires that what is going to be investigated should first have been accurately apprehended and then be investigated; and the apprehension of the object under investigation in turn demands that the object has already been investigated. Thus, by the reciprocal mode of perplexity, it becomes impossible for them [sc. the Dogmatists] to investigate and hold beliefs about what is unclear: if any of them wish to start from apprehension, we face them with the demand that they should have already investigated the object before apprehending it; and if they wish to start from investigation, we face them with the demand that they should have apprehended what is to be investigated before investigating it.'[175]

M VII 364; as commonly agreed and not disputed: *M* XI 76, *M* I 185; for the unclear as not directly apprehended: *PH* II 124, 178, *M* VII 366; and as disputed and not agreed upon: *PH* II 182 and M II 108.

[173] As Sextus remarks: on everything unclear there has been an interminable dispute among them (*PH* II 8: περὶ ἑκάστου δὲ τῶν ἀδήλων ἀνήνυτος γέγονε παρ' αὐτοῖς διαφωνία).

[174] *PH* II 8: οὐκ ἄρα ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσὸν αὐτῷ κατειληφὼς ἂν εἴη τὸ ἄδηλον ὁ περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ διαβεβαιούμενός τε καὶ ἀποφαινόμενος δογματικός.

[175] *PH* II 9: τῆς μὲν γὰρ ζητήσεως χρῃζούσης τοῦ πρότερον ἀκριβῶς κατειλῆφθαι τὸ μέλλον ζητεῖσθαι καὶ οὕτω ζητεῖσθαι, τῆς δὲ καταλήψεως τοῦ ζητουμένου πράγματος

At this point, now that we have seen the whole of Sextus' argument, I want to focus on what Sextus says about its significance when introducing it and as he concludes it. He begins with:

> *PH* II 6: μᾶλλον δέ, εἰ χρὴ μὴ ληρεῖν, συγχυθήσεται μὲν αὐτῶν ἅπασα ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ δογματική, συντόνως δὲ προσαχθήσεται ἡ σκεπτικὴ φιλοσοφία
>
> Or rather –to avoid talking nonsense- pretty well all of their Dogmatism will be confounded [or rescinded] and the Sceptical philosophy will rapidly move to the fore.

And he concludes with:

> *PH* II 9: ἐξ ὧν ἀναιρεῖσθαι μὲν τὴν δογματικὴν εὐρεσιλογίαν αὐτόθεν, οἶμαι, συμβήσεται, τὴν ἐφεκτικὴν δὲ εἰσάγεσθαι φιλοσοφίαν
>
> and from this, I think, it will directly result that the Dogmatic fabrications are destroyed and the philosophy of suspension is introduced.

It is quite easy to understand why, according to Sextus, this argument has such a devastating effect on Dogmatism. It shows that 'it becomes impossible for the Dogmatists to investigate and hold beliefs about what is unclear',[176] and in the end it comes to the conclusion that the Dogmatists 'can neither apprehend anything unclear nor make any firm assertion about it'.[177] Thus the Dogmatists cannot be Dogmatists. More than that, we could say that they are forced into the Sceptics' situation of not apprehending and not affirming anything unclear.

But just because through this argument the Dogmatists are reduced to the Sceptics' situation does not seem to me to be enough to justify declaring that this argument has the effect that 'the Sceptical philosophy rapidly moves to the fore' or that 'the philosophy of suspension is introduced'. A reasonable objection might be that if the investigation in opposition to the Dogmatists and the investigation into the unclear become impossible,

---

δεομένης πάλιν αὐτῆς τοῦ προεζητῆσθαι πάντως αὐτό, κατὰ τὸν διάλληλον τρόπον τῆς ἀπορίας ἀδύνατον αὐτοῖς γίγνεται καὶ τὸ ζητεῖν περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τὸ δογματίζειν, ἤν τε ἀπὸ τῆς καταλήψεως ἄρχεσθαι βούλωνταί τινες, μεταγόντων ἡμῶν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ δεῖν αὐτὸ προεζητηκέναι πρὸ τοῦ κατειληφέναι, ἤν τε ἀπὸ τῆς ζητήσεως, ἐπὶ τὸ δεῖν πρὸ τοῦ ζητεῖν κατειληφέναι τὸ μέλλον ζητεῖσθαι.

[176] *PH* II 9: ἀδύνατον αὐτοῖς γίγνεται καὶ τὸ ζητεῖν περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τὸ δογματίζειν

[177] loc. cit: μήτε καταλαμβάνειν αὐτοὺς δύνασθαί τι τῶν ἀδήλων μήτε ἀποφαίνεσθαι διαβεβαιωτικῶς ὑπὲρ αὐτῶν

what collapses first is not Dogmatism, but Scepticism. For the Sceptics' suspension of judgment is not supposed to be a stance that they adopt a priori and in all cases, but it is the state in which the Sceptics find themselves in, in all the cases they have investigated into. If the Sceptic is barred from investigating, then he cannot be a Sceptic, since what characterizes the Sceptic, and what the Sceptics named themselves after[178], is that they persist in investigating.

It seems to me that Sextus does not sophistically try to hide the devastating results that this version of *Meno*'s puzzle has for Scepticism under the display of the devastating results it has for Dogmatism. First of all we can assume that the only version of *Meno*'s puzzle which Sextus takes to be of concern to Scepticism is the specific one according to which the Sceptics cannot investigate into the Dogmatists' positive theses. He does not seem to think that the Sceptics generally as sceptics, i.e. as investigators, are threatened by *Meno*'s general challenge to the possibility of investigation. In his account of Scepticism in the first book of *PH,* Sextus does not discuss *Meno*'s puzzle. And he does not seem to think that his argument against the possibility of the Dogmatists' investigation into unclear matters concerns the Sceptics as well. This can only be right if the Sceptics not only do not dogmatize about unclear things but also do not even investigate autonomously -as the Dogmatists do- into the unclear, but are involved in this investigation solely when they investigate in opposition to the Dogmatists.

Meno's puzzle concerns a certain kind of philosophical investigation that resembles a search for a certain object. The version of *Meno*'s puzzle that Sextus uses against the Dogmatists, like the original puzzle itself, concerns an investigation that aims at the apprehension of a certain reality, object or fact. The Dogmatic philosophers' project of discovering definitions, starting from questions like 'what is place?' or 'what is god?', is a kind of investigation that becomes impossible through *Meno*'s puzzle and through Sextus' version of it. But the Sceptics are involved in this project only insofar as they attack the Dogmatists. The Sceptics' autonomous philosophical investigation in which, as I attempted to show in the first chapter, the Sceptics oppose things perceived and things thought in all sorts of ways, is not affected by this puzzle in the way that the Dogmatists' investigation is affected.

[178] For the name 'Sceptics' see in the first chapter, section 4. 1. 2.

Thus the previous objection fails because it misunderstands what the Sceptical investigation is. The Sceptical investigation does not amount primarily and exclusively to an investigation against the Dogmatists, and *Meno*'s puzzle, which reveals the Dogmatists' investigation into unclear matters to be impossible, does not concern the autonomous Sceptical investigation which primarily makes the Sceptics be sceptics. More than that, if the Dogmatists' project of research into the unclear becomes impossible and all the Dogmatists' fabrications are swept away from the ground of philosophizing, what remains and now comes to the fore is the original aporetic way of philosophizing that reveals the anomaly in things, which, as I attempted to show in the first chapter, is exactly the way of philosophizing the Pyrrhoneans persist on. Through this perspective we can understand the point Sextus is making when he maintains here that Sceptical philosophy rapidly moves to the fore; otherwise, it seems to me that we should charge Sextus with an idle and factitious boast.

1. 6. Νοεῖν ἁπλῶς: an alternative sense of 'apprehending'

But Sextus' aim here is not to knock out the Dogmatists with a single blow. The Dogmatists' investigations into unclear matters and the Dogmatic assertions they adopt on the basis of these investigations are there as matters of fact. What Sextus wants to argue for is the possibility of the Sceptical investigation against them. His aim is to show that there is a way out of this puzzle, which not only secures the possibility of the Sceptical investigation against the Dogmatists, but which the Dogmatists themselves need to follow. Sextus presents the Dogmatists with the solution of νοεῖν ἁπλῶς, which he had initially introduced and described as meaning 'simply "thinking of", without any further affirmation of the reality of the things we are talking about' (§4: τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως ἐκείνων περὶ ὧν ποιούμεθα τοὺς λόγους διαβεβαιοῦσθαι), and which he had initially presented as one of the two alternative senses available to the Dogmatists, in which to understand the apprehension that precedes investigation. Now that the Dogmatists cannot adopt what we called the Dogmatic sense, because it would have such undesired consequences for them, they are forced to accept the alternative sense of νοεῖν ἁπλῶς. But if they accept this sense as the proper sense of

apprehending in the context of speaking about the apprehension that precedes investigation, then, as Sextus remarks:

> *PH* II 10: οὐκ ἔστιν ἀδύνατον [ἐν] τοῖς ἐπέχουσι περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν ἀδήλων ζητεῖν
>
> it is no longer impossible for those who suspend judgment to inquire about the reality of what is unclear'.

We need to keep in mind that Sextus is still discussing the criticism that the Sceptics are not able to investigate into the Dogmatists' positive theses. For this reason Annas/Barnes' translation: 'then investigation is not impossible for those who suspend judgment about the reality of what is unclear', does not seem right to me. The correct way to understand the phrase is, I think, the following: 'then investigation into the reality of what is unclear is not impossible for those who suspend judgment'. Sextus here is not speaking generally about investigation, but is instead speaking specifically about the Sceptics' investigation into what the Dogmatists say. 'To investigate into the reality of what is unclear' is a central part of the Sceptical investigation against the Dogmatists: the Sceptics follow the Dogmatists' answers to the question 'what is x?' and then they ask against them the question whether an x -a such and such- is something real, or if anything like that really exists; as Sextus does, for example, when he attacks the Dogmatic notions of god, cause, motion, place, time etc. Now, those who suspend judgment are able to do that, i.e. to investigate about the reality of unclear things, precisely because they can 'simply think' of them, which means that they can apprehend them without making about them any Dogmatic assumption that would contradict the fact that as Sceptics they suspend judgment.

1. 7. The Sceptics' νόησις ἁπλῶς.

But in order to give a complete answer to the criticism that the Sceptics cannot investigate into what the Dogmatists say, Sextus needs to argue not only for the necessity of νοεῖν ἁπλῶς as the proper meaning to be ascribed to apprehension that precedes inquiry, but also about how such a way of understanding and thinking is actually possible for the Sceptics. Thus he goes on to give an account of the process through which the Sceptics come to simply think about the Dogmatists' positive theses on the unclear things.

Sextus explains that the Sceptic is not precluded from a certain process of thinking (νοήσεως γὰρ οὐκ ἀπείργεται ὁ σκεπτικός, οἶμαι), which he describes as follows:

> *PH* II 10: ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ᾽ ἐνάργειαν φαινομένων αὐτῷ λόγων γινομένης καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων.

The first part of Sextus' account (ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ᾽ ἐνάργειαν φαινομένων αὐτῷ λόγων γινομένης) describes how this kind of thinking arises. The structure, the translation and the interpretation of this phrase are problematic, as we can see from the different translations that scholars have proposed for it. The problems are partly due to the two different versions of the text that we find in the mss. The version above is the one that Mutschmann adopts in his Teubner edition (*Pyrrhoniae Hypotyposes*, ed. H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera,* vol. 1. Leipzig 1958), who, following the main mss, reads λόγων instead of λόγῳ. Λόγῳ can also be found in some mss; Bury prefers this reading, following I. Bekker's 1842 Berlin edition, in the Loeb edition.

Bury translates: '…from mental conception which arises through the reason itself [reading αὐτῷ λόγῳ] as a result of passive impressions and clear appearances'. Burnyeat proposes an interpretation along similar lines when he writes: 'For Sextus insists that the sceptic is not prohibited from *noesis*, the forming of conceptions. He can form his own conceptions just so long as the basis for this is that things he experiences appear clearly to reason itself and he is not led into any commitment to the reality of the things conceived (*PH* II 10)'[179], (he evidently also reads αὐτῷ λόγῳ). Annas/Barnes translate differently: '…from having thoughts, if they arise from things which give him a passive impression and appear evidently to him' (they omit the word altogether). And B. Mates translates: '…from a conception that arises during the discussion itself [reading αὐτῷ λόγῳ] from clear appearances affecting him passively'.

It seems to me that based solely on the structure of this phrase we do not have strong arguments to choose one version of the text or one translation over the other. In order to

[179]'Can the Sceptic live his scepticism', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.) *The Original Sceptics*, Indianapolis/Cambridge 1977, p. 40.

understand the passage we need to keep clearly in mind the context of what Sextus is saying here. In *PH* I 24 Sextus had referred to the fact that the Sceptics are in general naturally capable of thought (φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν). But the context of our passage makes implausible the supposition that Sextus is here giving an account of how the Sceptics in a natural way think in general about things. Therefore it would be wrong to suppose, as Annas/Barnes do, that Sextus is speaking generally about things that give the Sceptic a passive impression and appear evidently to him (supposing something like πραγμάτων or ὄντων as the grammatical subject of the phrase τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ᾽ ἐνάργειαν φαινομένων).

If we were to adopt this supposition, we would end up with a very questionable account of the Sceptic's general capacity of thinking. This account would not involve in any way the reality or the existence of what the Sceptics are thinking about, as the second part of Sextus' account of this kind of thinking stipulates (§ 10: καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων). Such an account could hardly be the describing of a capacity of thinking to which the Sceptics come naturally, as φυσικῶς in *PH* I 24 requires. For example, when the Sceptic thinks that the food that he is tasting is delicious, he should think that thought in a way that would not even imply that there is any food in his mouth, or that in general there is such a thing as food. What is more important, in the case that we did here have such an account, still, we would not have an explanation of how such a kind of thinking that is the result of evident appearances derived from things could help the Sceptic to think about and understand the Dogmatists' assertions concerning unclear matters. Unless we take it that Sextus' point here is that the Sceptics have the capacity to think, and just because of that, they are able to think about the Dogmatists' sayings; but again, such a point would leave open the possibility that the Sceptic is not able to think about what the Dogmatists say because he may lack knowledge of the special meaning that the Dogmatists' technical terms have. As we have seen, Sextus brought this possibility into the discussion at §2-3, right before the introduction of νοεῖν ἁπλῶς, as a possible way in which the Sceptics apprehend the Dogmatists' sayings.

The context of Sextus' argument here shows that Sextus is not offering an account of the Sceptic's general capacity of thinking. He is offering an account of how the Sceptics can

think specifically about what the Dogmatists say, and therefore of how they can investigate against them, questioning the reality of the unclear things about which the Dogmatists make assertions. But again it would be wrong to suppose that Sextus is saying that these unclear things come to the Sceptics' notice passively and appear evidently to them, and that in this way the Sceptics are able to think about them. If this were the case, the unclear things would not be unclear, but would instead be evident. Therefore either there must be something else that comes to the Sceptics' notice passively and appears to them evidently, or Sextus is speaking in general about the Sceptics' passive notice-takings or observations and evident appearances, with no indication of what these things are that come to their notice and appear to them evidently. But, in order to find out what is the case, we need first to clarify how we should take the word αὐτῷ in our phrase.

It seems to me doubtful that the right way to read αὐτῷ is to take it with the λόγῳ that we find in some mss, translating with Bury and Burnyeat as 'reason itself'. Sextus uses the phrase αὐτὸς λόγος usually to refer to the same argument, or to the argument itself, and some times to refer to the same definition or the same analogy.[180] We have no other case of Sextus speaking about 'reason itself'. On the other hand, it seems to me right to read αὐτῷ with the phrase τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ' ἐνάργειαν φαινομένων, as referring to the Sceptic who has these passive notice-takings or observations and these evident appearances (following Annas/Barnes). The word αὐτῷ qualifies the phrase τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ' ἐνάργειαν φαινομένων in a way that makes clear that Sextus is not speaking about φαινόμενα, appearances that appear evidently in themselves, irrespective of who has them, but about appearances that appear evidently to someone in particular, here the Sceptic. This is a qualification that Sextus uses in a standard way when he speaks about the appearances that the Sceptic follows[181].

Now, Burnyeat's reading according to which Sextus is speaking about things that appear clearly to reason could be supported by Burnyeat's claim that '…sometimes he [Sextus]

[180] Cf. *PH* I 50, 99, 219, II 63, 68, 161, 181, 248, III 52, 84, 166, *M* VII 41, 104, 144, 189, 292, 305, 366, 368, 392, 410, VIII 153, 163, 210, 467, 481, IX 107, 264, 273, 284, 320, X 5, 59, 79, 158, 211, 214, 243, 266, 272, 290, 323, 342, XI 44, 90, 117, 128, I, 113, III 112, V 10.
[181] Cf. for example *PH* I 4, 15, 20, 78.

goes so far as to speak of things appearing to reason (λόγος) or thought (διάνοια) (ambiguously so *PH* II 10, *M* VIII 70, unambiguously *M* VII 25, *M* VIII 141)'.[182] But apart from the passage that we are discussing now, i.e. *PH* II 10, none of the passages Burnyeat mentions refers, ambiguously or not, to things appearing to reason, but just to things appearing to thought (διάνοια).

Therefore it is unlikely that λόγῳ or αὐτῷ λόγῳ qualifies our phrase. If what I have said about αὐτῷ λόγῳ and about αὐτῷ are correct then it is implausible that λόγῳ is the right word here. On the other hand, the fact that some mss read λόγῳ and others read λόγων does not justify us to omit the word completely, as Annas/Barnes do. On the contrary, the fact that the mss have the one or the other version of the word, and especially that the main mss have λόγων, means that we have to accept one of the two versions. Given the reasons because of which it is unlikely that λόγῳ is the right word, we have to accept λόγων (as in Mutschmann's text), and we need to try to understand its role in our phrase. It seems to me that grammatically the most sound interpretation would be that the phrase τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ' ἐνάργειαν φαινομένων modifies λόγων, which is at the same time the grammatical subject of the phrase. Therefore what come to the Sceptic's notice passively and appear to him clearly are *logoi*, i.e. the arguments, the definitions, the terms that the Dogmatists use to refer to unclear things. No direct impressions or clear appearances of any real objects are needed for the kind of thinking that Sextus describes here. One could have a clear impression not only of a thing, but also of certain *logoi*, without having any direct impression of whatever real thing was supposed to correspond to it. Even for the Stoics there was the possibility for a thought to come to mind not by the direct causal agency of an external object, but through a discussion about something. [183]

---

[182] 'Can the Sceptic live his scepticism', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.) *The Original Sceptics*, Indianapolis/Cambridge 1977, p. 39.

[183] As M. Frede remarks, according to the Stoics 'thoughts may present themselves to the mind in all sorts of ways. They may come to mind when one considers the evidence concerning a question in doubt. But many of them are brought about by the causal agency of an external object which, through the sense organs, gives rise to an impression in us', in 'The Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions', in his *Essays…*, Oxford 1987, p. 153.

Although Mates understands the structure of the passage differently, the translation that he offers ('…from a conception that arises during the discussion itself from clear appearances affecting him passively') implies a similar interpretation.

This interpretation is not suggested only by the structure of our passage, but more importantly, it is supported by the context of Sextus' discussion. Sextus' account here concerns νοεῖν ἁπλῶς as introduced in *PH* II 4. This νοεῖν ἁπλῶς has 'what is said by the Dogmatists' (τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα) as its object; this in turn corresponds to what, according to the version of *Meno*'s puzzle that Sextus presents in *PH* II 2, the Sceptic apprehends or does not apprehend. Right after the presentation of the puzzle and before the introduction of the notion of νοεῖν ἁπλῶς, Sextus gives, as we have seen, an example of not apprehending 'what is said by the Dogmatists'. In this example the place of τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα is taken by two highly technical terms of Stoic logic (τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου and τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα). Although the words are familiar words of the Greek language, the Dogmatists use them in philosophical contexts with a special meaning, and this special meaning is what we need to apprehend in order to think and speak about them. Therefore it seems that for Sextus τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα are not any real things that we need to apprehend, but they are the Dogmatists' λεγόμενα, their words and the technical meaning that these words have in the special context of dogmatic philosophy.

Such an understanding is further supported by the fact that Sextus understands the Dogmatists' language as being based on technical terms distinct from the terms that we use in ordinary contexts. This is something that was made plain in *Against the Grammarians* where Sextus, speaking, as I argued in the previous chapter, in *propria persona*, explains that 'there is acceptance or approbation (ἀποδοχὴ) of certain terms in philosophy, or especially in medicine and so too in music and geometry. And there is the laymen's simple usage of ordinary life, which differs from one State or Nation to another'.[184] This is something that the Dogmatists themselves would accept, since some Stoics, at least, distinguish between the common notions or the preconceptions that may be more or less given to anyone who speaks a certain language, and the technical notions,

[184] *M* I 232: καὶ γὰρ ἐν φιλοσοφίᾳ ὀνομάτων τινῶν ἐστιν ἀποδοχὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ ἐξαιρέτως, καὶ ἤδη κατὰ μουσικὴν καὶ γεωμετρίαν. ἔστι δὲ καὶ βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν, κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη διαφέρουσα.

which we only have in virtue of some special expertise in some particular field of knowledge.[185]

But still, someone could argue that apart from the highly technical terms like 'τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου' or 'τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα', that the Dogmatists formulate and adopt, the Dogmatists also speak about 'god', 'time', 'place' etc. exactly as we all do in ordinary contexts. But again you cannot enter the discussion of the Dogmatists' theses with just the knowledge of the standard language. Someone may have no problem in speaking about time and in communicating effectively in ordinary contexts, but this is not enough for the understanding of a philosophical definition of time, or of the philosophical arguments about time. As M. Frede has pointed out, 'many of these artificial or technical notions are articulations of natural notions. Thus we all have a natural notion of a human being. This is an adequate notion as far as it goes and suffices for ordinary life. But the biologist and, more generally, the philosopher has a technical notion of human being which can be regarded as the artful articulation of the natural notion we all have'.[186] These technical notions are articulated on the basis of specialized philosophical work. To apprehend the Dogmatists' special technical meanings requires that someone is able to understand what the Dogmatists say, how they use these terms, how they argue about them, what they are looking for. This is something that we cannot just have on the basis of the impressions that we get from the world or on the basis of our preconceptions. If the philosophers had unanimously articulated, on the basis of the impressions that we get from the world or on the basis of our preconceptions, one commonly accepted notion -for example about place or time-, then maybe someone could come on the same basis to form the same notion, without ever having heard of the philosophers' notion. But given that the situation in philosophy is not like that, how could these impressions and preconceptions possibly inform the Sceptics about the Aristotelian or the Diodorian notion of 'place'? What is necessary for the Sceptic in order to be able to discuss, for example, the

---

[185] Epictetus, for example, makes such a distinction, *Diss*., II, 11, 2: ὀρθογωνίου μὲν γὰρ τριγώνου ἢ διέσεως ἡμιτονίου οὐδεμίαν φύσει ἔννοιαν ἥκομεν ἔχοντες, ἀλλ' ἔκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα ἕκαστον αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο οἱ μὴ εἰδότες αὐτὰ οὐδ' οἴονται εἰδέναι. When M. Frede points out that there are such technical notions which we do not have naturally, but 'they rather are notions of art and in this sense artificial', he provides two more examples: the notion of a real number or of a first indemonstrable syllogism (in 'The Stoic conception of reason', in *Hellenistic Philosophy* vol. ii, K. Boudouris (ed.), Athens, p. 53).

[186] 'The Stoic conception of reason' in K. Boudouris (ed.), *Hellenistic Philosophy* vol. ii, Athens 1994, p. 53.

Dogmatists' theses about place is to be familiar with and have an understanding of the *logoi* that are developed about place in the context of the Dogmatists' discussions.

This kind of understanding or apprehending of what is said by the Dogmatists amounts, according to Sextus, to a kind of thinking that not only does not affirm (διαβεβαιοῦσθαι) the reality of the things the Sceptics are thinking and arguing about,[187] but, as Sextus now remarks, it does not even imply in any way the reality or the existence of what the thought is about.[188]

To apprehend, according to the Dogmatic notion of apprehension which Sextus had discussed first, amounted to affirming the reality or the existence of what we apprehend.[189] But the Sceptics' apprehension of and thinking about 'what the Dogmatists say' not only does not affirm, but it does not even in any way imply the reality or the existence of unclear things. First we need to understand what it would mean just to imply in some way the reality or the existence of what the thought is about, and then we need to understand why Sextus in the case of the unclear things needs such a way of thinking that does not even imply anything of the sort.

To provide an example of in some way implying that there is something out there that I am thinking about, I will cite one that Barnes uses: 'Suppose that I indicate what my current thoughts are by saying straightforwardly "I am now thinking of Catherine Deneuve": it is plain that the words "Catherine Deneuve" in my sentence refer to Catherine Deneuve, and not to any thought of mine. In order to say what I am thinking, I must refer to the objects of my thought – to what I am thinking *about* and not to my thinking about it'.[190] In this way I somehow imply that there is a person that is called Catherine Deneuve. To take another example: to think and to say that 'the sun rises at 6:45 tomorrow' implies that there is such a thing as the sun of which I am thinking and talking. But for Sextus, when a Sceptic, in his investigation against the Dogmatists, says (as he might well say) 'I am now thinking of and investigating into "place" as Aristotle

---

[187] *PH* II 4: τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως ἐκείνων περὶ ὧν ποιούμεθα τοὺς λόγους διαβεβαιοῦσθαι

[188] *PH* II 10: καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων

[189] Cf. note 3 above on the meaning of ὑπάρχον in the Stoic definition of apprehension.

[190] 'Meaning, Saying and Thinking', in K. Döring and T. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, p. 53.

defines it, or more generally as the Dogmatists attempt to define it', not only he is not confirming that place really is as Aristotle defines it -as the Dogmatic notion of apprehending demands-, but he is not even implying in any way that there is out there something to which Aristotle's 'place' refers and which is the object of his thought. The Sceptic, when he investigates against the Dogmatists, only apprehends, thinks and speaks about how certain concepts are formed and used in the specific context of Dogmatic philosophy.

1. 7. 1. Thinking of what is not real or does not exist (τά ἀνύπαρκτα)

Sextus supports further the possibility of such a way of thinking with the argument that according to the Dogmatists:

> *PH* II 10: οὐ γὰρ μόνον τὰ ὑπάρχοντα νοοῦμεν, ὡς φασιν, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ τὰ ἀνύπαρκτα
>
> we do not think only of what is real, or of what exists, but also of what is not real or does not exist.

The standard example that the Dogmatists give of an ἀνύπαρκτον, i.e. of what is not real or does not exist, as Sextus himself tells us in a different context, is centaur (ἱπποκένταυρος).[191] Goat-stag (τραγέλαφος) is another common example that was Aristotle's favorite. But apart from mythical animals like these, there were certain philosophical 'entities' or even things that we commonly accept as real, which the Dogmatists used to prove in fact not-real. For example, for the Stoics, ἰδέαι were not-real.[192] The same happens with the uncaused and the accident.[193] But also joy over one's neighbor's misfortune and ungratefulness are not real for them.[194] Part of Sextus' own strategy against the Dogmatists is to develop lines of argument showing that central dogmatic notions, such as e.g. criterion of truth, truth, indicative sign, proposition (ἀξίωμα), proof, body, time, place, soul, the relatives, god and cause, are not-real. Both in the case of the mythical animals and in the case of the Dogmatists' notions, the

[191] *PH* I 162: ἀνυπαρξίας παράδειγμα τὸν ἱπποκένταυρον ἡμῖν φέροντες.
[192] *SVF* I 63: .ταύτας δὲ οἱ <Στωικοὶ> φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι.
[193] *SVF* II 973: τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον.
[194] *SVF* III 672: Τὴν ἐπιχαιρεκακίαν <ὅπου μὲν> ἀνύπαρκτον εἶναί φησιν … Ἀνύπαρκτον οὖν ἐστι τὸ ἀχάριστον.

Dogmatists cannot deny that we can understand semantically what these terms mean, although they are, or we may take it that they are ἀνύπαρκτα, i.e. not-real.

But for the Dogmatists the cases of centaurs and goat-stags do not represent what is normally the case. They are rare, exceptionally problematic cases. The problem that the Dogmatists see in them is that we think of centaurs and goat-stags although there is nothing there to be thought of: because, for the ancient Dogmatists, as Burnyeat has argued (in 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed', *Phil. Review* 91, 1982), thought is of something, and something that is.[195] As Burnyeat remarks: 'The problem which typifies ancient philosophical inquiry …is the problem of understanding how thought can be of nothing or what is not, how our minds can be exercised on falsehoods, fictions, and illusions. The characteristic worry, from Parmenides onwards, is not how the mind can be in touch with anything at all, but how it can fail to be' (ibid. p. 19).

Apart from what Burnyeat ascribed to antiquity as 'an unquestioned, unquestioning assumption of realism: something importantly different from an explicit philosophical thesis' (ibid. p. 33), we also have, in the case of Aristotle and the Stoics at least, explicit realistic accounts about the formation of our concepts, and some of our concepts are taken to arise naturally and to reflect reality correctly.[196]

---

[195] What Burnyeat really says is that not only the Dogmatists, but also the Sceptics are committed to what he calls the Parmenidean principle, according to which thought requires an object, distinct from itself, and that object must actually exist. As he writes, 'recalling Parmenides, one might put it this way: the skeptic's thinking and speaking, no less than that of his dogmatic opponents, is of something, and something that is', ibid. p. 29. But this claim is plainly not right when it comes to the Pyrrhonean Sceptics's thinking about what the Dogmatists say, as Sextus attempts to show here. In any case this is not something that harms the general picture that Burnyeat gives, provided we confine it to the Dogmatists.

[196] According to M. Frede, for Aristotle 'there is a process which leads, on the basis of perception and memory, not only to our having concepts, but to our having concepts which are adequate to the way things essentially are, and which provide us with basic knowledge about things' ('Introduction' in M. Frede and G. Striker (eds.), *Rationality in Greek thought* , Oxford 1996, p. 14). About the Stoics' natural notions Frede remarks: 'Because they arise naturally…we know that these natural notions are correct concepts, in the sense that they adequately reflect what we conceive by their means. At times the Stoics even say that natural notions constitute a criterion of truth' ('The Stoic Conception of Reason' p. 52). And Brittain on the same topic: 'we start off our rational lives with a stock of preliminary, but secure, knowledge of the world". ('Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa', in D. Frede, B. Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge 2005, p. 179).

Nevertheless, as Sextus tells us here, the Dogmatists were aware of and pointed out the fact that we can think of what is not real; in this case we can say what 'goat-stag' means, although there is no goat-stag to refer to, and thus meaning in these cases turns out to have a semantic and not a referential status. Whatever accounts the Dogmatists may give about the operations through which mind composes these concepts, and in whatever way they attempt to fit them in with their realistic accounts about the formation of our basic concepts, the fact that they accept that we have such concepts of not-real things, makes Sextus' suggestion that the Sceptics understand the Dogmatists' concepts semantically, leaving open the question whether these concepts are real or not, a possibility that the Dogmatists cannot deny.

1. 7. 2. The Sceptics' νόησις ἁπλῶς on the basis of *PH* I 13

Sextus closes his account of νόησις ἁπλῶς by underlying that this way of thinking offers the Sceptic who suspends judgment the possibility of maintaining his Sceptical disposition when he investigates and when he thinks,[197] and he goes on to explain why it does not affect the Sceptical disposition of suspending judgment, but is compatible with it.

> loc.cit.: ὅτι γὰρ τοῖς κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ὑποπίπτουσιν αὐτῷ, καθὸ φαίνεται αὐτῷ, συγκατατίθεται, δεδήλωται
>
> for it has been made clear that the Sceptic assents to what falls under his notice by a passive impression, insofar as it appears to him.

Sextus here seems to refer back to the first book of *PH,* mainly to I 13, where we find a similar formulation:

> *PH* I 13: Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον τοῦ δόγματος καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν (οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος.
>
> When we say that Sceptics do not hold beliefs, we do not take "belief" in the sense in which some say, quite generally, that belief is acquiescing in something;

[197] *PH* II 10: ὅθεν καὶ ζητῶν καὶ νοῶν ἐν τῇ σκεπτικῇ διαθέσει μένει ὁ ἐφεκτικός.

> for Sceptics assent to the feelings forced upon them by appearances –for example, they would not say, when heated or chilled, "I think I am not heated (or: chilled)". Rather, we say that they do not hold beliefs in the sense in which some say that belief is assent to some unclear objects of inviestigation in the sciences; for Pyrrhonists do not assent to anything unclear.[198]

Here Sextus is also saying explicitly, as he does in our passage from II 10, that the Sceptic assents (συγκατατίθεται) to certain things, and that this is compatible with his Scepticism.

The scholarly controversy[199] over I 13 has not arrived at a commonly accepted interpretation. Nevertheless there are some basic things that are commonly accepted. First of all, it is commonly accepted that in I 13 Sextus wants to allow the Sceptic to accept certain things, which, according to one sense of the word δόγμα, could be called δόγματα. I prefer to keep Sextus' word here, instead of translating it as 'belief', which is the standard translation, because it is not commonly accepted that these δόγματα would qualify to be properly called 'beliefs', in our sense of belief.[200] In any case, the back reference Sextus makes to I 13, on bringing to a close his account of how νόησις ἁπλῶς is possible for the Sceptic and compatible with his Scepticism, allows us to consider the kind of apprehension that νόησις ἁπλῶς represents as involving a kind of δόγματα that fall under the description of those which in I 13 Sextus allows to the Sceptic.

Both in I 13 and in II 10 Sextus uses his opponents' terminology, he speaks about 'impressions', 'affections' and 'assents'. M. Frede has raised the question: 'does Sextus Empiricus speak this way because this is how he sees the problem of knowledge or because he needs to tailor his argument to his dogmatic opponents' way of regarding matters'?[201] For Frede 'this much at least is clear: it is the dogmatists, especially the Stoics, who assume that certain impressions arise in us, impressions which we voluntarily either do or do not assent to …' (ibid.) and as he concludes, 'It is hardly possible that

---

[198] For the time being I give Annas/Barnes' translation, but as we come to discuss aspects of the passage, we will also see questionable points in the translation.

[199] For this controversy cf. the articles in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997.

[200] On this problem cf. G. Fine, 'Sceptical Dogmata: Outlines of Pyrrhonism I 13', *Methexis* 13, 2000, pp. 81-105.

[201] 'The Sceptic's Beliefs' in M. Burnyeat, and M. Frede, (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis 1997, p. 15

Sextus, when he speaks this way, means to commit himself to the view that there are mental acts of assenting which, together with the appropriate impressions, constitute having beliefs and forming judgments'.[202]

When, in *M* I, Sextus describes pragmatically, as we have seen in the previous chapter, the common practice through which we come to ἑλληνίζειν, and he offers in *propria persona* the practical rule that one must speak in context, referring explicitly to philosophizing as one of the contexts in which this rule is to be followed (*M* I 233), he is not himself speaking in terms of affections, impressions, appearances and assents. We can assume that it is through a practice analogous to the practice of ἑλληνίζειν as Sextus describes it in *M* I, i.e. the common practice of conforming to habitual usage by assimilation and observation in intercourse with others,[203] that the Sceptic comes to attain the appropriate understanding and the right kind of language which allow him to participate in the Dogmatists' discussions.

We can also attempt to present this practice in general terms, modeling it on the practice of ἑλληνίζειν. The Sceptic studies what the Dogmatists say: he studies their texts and attends certain lectures and courses, obtaining the required observations of the Dogmatists' sayings. He follows Sextus' rule to suit himself to the persons present by saying what is not going to be laughed at (*M* I 233), and he participates in philosophical discussions on the sayings of the Dogmatists. Insofar as the other participants in these discussions do not laugh at the Sceptic but accept that what he says makes sense, the Sceptic apparently gains the necessary understanding of what the Dogmatists are talking about, and he secures his position as an interlocutor whom the Dogmatists cannot ignore. This understanding may be more or less firm. The more the Sceptic has studied a certain topic, the firmer his understanding becomes; but the possibility of changing his mind and coming to a somewhat different understanding of a certain topic is always open to him. In II 10 Sextus qualifies the assent he allows to the Sceptic by adding the restriction καθὸ φαίνεται αὐτῷ. The Sceptic assents for the extent of time that Dogmatists' sayings appear to him to be so, and in correspondence with how they appear to him to be. Thus

[202] Ibid. p. 16.
[203] *M* I 176: ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος.

Sextus implies that the assent that the Sceptic gives, and his understanding of the Dogmatists' sayings, are subject to change.

This understanding may also be more or less conscious: the Sceptic can just go on, so long as he thinks that he understands enough, to develop certain arguments against the Dogmatists; or, before the development of his arguments, he may attempt to articulate and present his understanding of the Dogmatists' sayings, as Sextus does in the exegetical part of the εἰδικός λόγος.[204] In any case, this understanding represents a certain kind of apprehension according to which items such as, for example, proof or criterion are such and such as far as what the Dogmatists say about them is concerned, but the question whether they really are as the Dogmatists say they are is a further question, and is exactly what the Sceptics investigate into, and in the end suspend judgment about.

The whole procedure looks perfectly clear and acceptable to us, especially since it reminds us of the way modern scholars acquire knowledge in the field of philosophy and in the end either do or do not come to entertain the idea that a certain philosophical doctrine or thesis rightly represents how things really are.

But just the description of such a practice would hardly constitute an acceptable answer to the Dogmatists' theoretical criticism against the Sceptics. The Dogmatists do not question pragmatically the Sceptics' grounding in philosophy; their criticism is based on theoretical terms, and demands an analogous answer. We have seen how in the context of the discussion of ἑλληνίζειν, Sextus had first gained right to the possibility of speaking in a pragmatic way in favor of a certain given practice, and then to the possibility of proposing a practical solution to a question that the grammarians presented as requiring a theoretical answer. In the present context only a theoretical answer would count as the proper answer to the Dogmatists' theoretical criticism according to which the Sceptics cannot investigate, think or even speak about what the Dogmatists say. But the Sceptics' dialectical practice of speaking *ad hominem,* using the terms of their opponents, would hardly suffice in this case. The dogmatic philosophers' implicit realistic assumptions about what it means to think and speak about something, and their explicit realistic theories about the formation of our basic concepts, tell strongly against the possibility of

[204] Cf. my remarks in the first chapter, p.38.

a way of thinking and speaking that does not carry any commitments to the existence or the reality of what someone is thinking and talking about.

Thus Sextus needs first to win from the Dogmatists their own commitment to a new term: to νοεῖν ἁπλῶς. According to Sextus, this is a term, which the Dogmatists, given the implications of their own notions, need to accept as representing the kind of apprehension that precedes their own investigation into the unclear matters. Once he has shown this to be the case, Sextus then goes on to describe in the given Dogmatic terminology, i.e. in terms of assents, affections and impressions, how the Sceptics can have, without contradicting their Scepticism, this kind of apprehension when they come to investigate into what the Dogmatists say.

Now, in order to understand how Sextus presents in the Dogmatists' terminology the process through which the Sceptic comes to νοεῖν ἁπλῶς, we need to see how II 10 is related to I 13, where Sextus had employed more or less the same Dogmatic terminology, and to which he refers in II 10.

The δόγματα of νοεῖν ἁπλῶς, i.e. the δόγματα that are presupposed and involved in the Sceptic's argumentative practice against the Dogmatists, are just one kind of the δόγματα that Sextus in I 13 wants generally to present as possible to the Sceptics and as compatible with their Scepticism. There are at least three more types of such δόγματα: the δόγματα involved in everyday life, the δόγματα involved in the utterance of the Sceptical phrases (φωναί), and the δόγματα involved in the general account of Scepticism given by a Sceptic.

In I 13 Sextus points out that the Sceptics do dogmatize according to the sense which some people attribute to δόγμα as meaning, more commonly, to accept, to be content with, to have no objection about (εὐδοκεῖν)[205] something.[206] And then he goes on to give in Dogmatic terminology an account of how that can happen. He explains that 'the

[205] For the meaning and the usage of εὐδοκεῖν cf. M. Frede, 'The Sceptic's Beliefs', in M. Burnyeat and M. Frede, (ed.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis 1997, p. 17.
[206] Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον τοῦ δόγματος καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι.

Sceptic does assent to the affections which are forced upon him by impressions',[207] and he gives an example: 'for instance, he would not say, when heated or chilled, "I think I am not heated or chilled".'[208]

In I 13 it is the affections (πάθη) that are said to be forced upon the Sceptics by an impression, whereas in II 10 the Sceptic is said to assent to what comes to his notice by a passive impression[209]. In the latter passage Sextus does not explicitly say that it is affections that the Sceptic assents to, although he does again underline that what the Sceptic assents to is brought to him through a passive impression or a passive state of appearing. The difference seems to me to be only apparent and due to the fact that in I 13 Sextus uses an example that is taken from sensation in order to illustrate what he says, whereas in II 10 the passive impressions to which the Sceptic assents to are not sense impressions, but rather are thought impressions.

The Stoics developed the whole language of 'giving assent to impressions' primarily with reference to sensation, although they clearly accepted that there are thought impressions as well.[210] The Academics' criticism of the Stoic 'apprehensive impression' also focused on sense impressions. By bringing into the discussion cases such as the impressions we have in dreams or in hallucinations, they pointed out the possibility of discerning within the process of sensation, or in the course of having a sense-impression, a passive state in which someone has an impression but may not go on to affirm anything about the world, not even that there is a thing in the world that causes this impression, let alone that there is a thing in the world which is such and such and which our impression brings into our grasp. To affirm anything of that sort would mean to give active assent, and this would represent a further state that can be distinguished from the state of just having an impression. The Dogmatists would hardly be able to deny, especially after the Academics' arguments, that we can distinguish between the state of having an impression and the state of assenting to it, in the sense of accepting it as apprehending how things in

---

[207] τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός.
[208] οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι.
[209] τοῖς κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ὑποπίπτουσιν αὐτῷ, καθὸ φαίνεται αὐτῷ, συγκατατίθεται.
[210] Cf. DL VII 51: Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ· αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων.

the world really are; although the Stoics, in the case of hallucinations for example, would not accept that the affections that we have are impressions, but rather they would argue that being empty affections, they are not impressions[211]. Thus the Sceptics can speak about their affections, or about their impressions considered as affections, in order to indicate that having such impressions does not imply that the Sceptics actively assent to them, and therefore does not involve them into any commitment that they grasp reality through them.

On the other hand, the Cyrenaics had maintained that not only are there things that we can say about our affections -although we cannot say that there is such and such a thing in reality that causes them- but they had also maintained that our affections are evident,[212] that we can apprehend them,[213] and that belief can abide by them.[214] Therefore the Cyrenaics' πάθη, which Sextus' examples of the θερμαινόμενος and the ψυχόμενος allude to[215], suit Sextus' purpose to provide an account in the terms of the philosophical jargon of his time, in order to make clear to the other philosophers that the Sceptic can say several things, and can have δόγματα of a certain type, and that these δόγματα are perfectly compatible with his Scepticism.

Modern scholars have discussed the question 'what exactly the Sceptic's affections are' in terms of perceptual affections and against the background of the Cyrenaics' theory about affections. Diverse answers have been given to questions like: 'Are Sextus' πάθη and the Cyrenaics' πάθη subjective, as feelings are subjective, or are they objective happenings, like physical processes?', 'Could, or did, the Cyrenaics and Sextus accept

---

[211] Cf. *SVF* II 54 : <Φανταστικὸν> δέ ἐστι διάκενος ἑλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας. ('Imagination is an empty attraction, an affection in the soul which arises from no impressor, as when someone shadow-boxes and strikes his hand against thin air', transl. Long and Sedley in *The Hellenistic Philosophers*, 1, p. 237).

[212] Plutarch, *Adv. Col.* 1120 E: τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνάργειαν οἰκείαν ἐν αὑτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος.

[213] Sextus, *M* VII 191: φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν.

[214] Plutarch, *Adv. Col.* 1120 E: ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον

[215] For the same terms as examples of the Cyrenaics' affections, cf. Plutarch, *Adv. Col.* 1120 E.

that there are truths about the subjective?'. Not surprisingly, a new and further controversy[216] arose which concerns I 13.

Now what seems to me, first of all, to be clear is that the allusion to the Cyrenaics in I 13 does not amount to the Sceptics adopting any Cyrenaic theory about affections. Neither does Sextus' use of a perceptual affection in the example that he gives, imply that all the Sceptic's affections are perceptual affections. What we have in I 13 is not a Sceptical account of sensation, nor is it an account that purports to present all the Sceptical δόγματα as ones that the Sceptic gets from sensation (even II 10, alone, would be enough to tell against such a supposition); it is not even specifically an account of the δόγματα that the Sceptic gets through sensation. Sextus in I 13 is providing a general model, in the Dogmatists' terms, for the Sceptical δόγματα of all kinds. Having an affection, as a state within the process of sensation, here simply represents an exemplar that Sextus uses in order to illustrate this *ad hominem* -and for that reason dogmatically constructed- model. The Sceptical δόγματα do not need to be what the exemplar is; what they need is simply to resemble the exemplar in certain aspects, and to fit within the model. Thus Sextus' reference to the Sceptic's affections in I 13, and the use of perceptual affections in his example, does not amount to the Sceptic having, or being obliged to have, an elaborate technical account of the nature either of the Sceptic's affections in general or more precisely of his perceptual affections. The Cyrenaic view that there are things that you accept about your own affections, and things that you can say about them, and that what you can say about them in some cases can represent some kind of apprehension and some kind of belief without, at the same time, affirming anything about the external world, is enough for Sextus' purpose to construct a general model for the Sceptic's δόγματα. After all, the very idea of having a model is to keep it general enough so that a broad range of things can be modeled accordingly.

This seems to me to be Sextus' intention, as we can see from the example that he employs:

---

[216] Cf. M. Burnyeat, 'Can the Sceptic live his Scepticism', in M. Burnyeat and M. Frede, (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis 1997; S. Everson, 'The objective Appearances of Pyrrhonism', in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge 1991; G. Fine, 'Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes', in J. Miller and B. Inwood, (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge 2003.

> οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι
>
> for instance, he [sc. the Sceptic] would not say, when heated or chilled, 'I think I am not heated or chilled'

In this example Sextus tells us what the Sceptic would *not* say, but he does not tell us what precisely he *would* say. That the Sceptic would not say 'I think I am not heated or chilled', does not imply that the only thing that the Sceptic would say is the opposite, namely 'I think I am heated or chilled', with no reference to anything in the external world, except his own subjective feeling or physical state. An impression, even if it is an empty affection on the basis of which we are merely shadow-boxing, to revert to the Stoic example (*SVF* II 54), says something about the world. The Sceptic does not affirm what his impression says about the world, and for that reason he speaks about it as an affection; but nevertheless, he may say, on the basis of his impressions-affections, several things about the world. What exactly the Sceptic would say on that basis is left open. Sextus is going to fill in this blank, when he comes to speak about each specific kind of the δόγματα that he allows to the Sceptic.

Now, having gained that he has a general model of the Sceptic's δόγματα, which his opponents could not deny is compatible with his Scepticism, Sextus needs to solve a further problem: how each of the different kinds of δόγματα that the Sceptic has fits within such a model.

However poor and tight this model may seem to us as a model for all the beliefs that the Sceptic has when he philosophizes and when he lives his life, we need first to examine and to understand the extra work that Sextus does in order to fit to his model each kind of δόγματα that the Sceptic has, and then to decide if it is or is not possible to fit them in, and if the outcome is consistent with Scepticism, or indeed possible and reasonable.

The case of the δόγματα of II 10 that I am discussing here is telling. It has been argued that thinking could hardly fit into such a model. Burnyeat has argued that in the case of sensation it is easy to distinguish 'a genuine experience –in Greek terms, a πάθος, a φαντασία, which awaits my assent. And it is important here that assent and impression

are logically independent'.[217] But, as Burnyeat argues, in the case of philosophy and more generally in the case of thought, things are not like that. He argues that the outcome of philosophical reasoning, but also more generally the impressions of thought, are in fact states of belief which presuppose assent, and you cannot have them independently of assent. As he writes, 'if, beneath its disguise as a mere passive affection, the philosophical impression includes assent, it ought to make no sense for the sceptic to insist that he does not assent to it as true. That would be to contemplate a further act of assent to the assent already given. If the sceptic does insist, if he refuses to identify with his assent, he is as it were detaching himself from the person (namely, himself) who was convinced by the argument, and he is treating his own thought as if it were the thought of someone else, someone thinking thoughts within him. He is saying, in effect, "It is a thought within me that *p*, but *I* do not believe it".' And Burnyeat concludes: 'In the right circumstances, that could be said. But not all the time for every appearance/thought one has' (ibid. p. 57).

If for the Dogmatists, on the basis of an implicit 'unquestioned, unquestioning assumption of realism', as Burnyeat has called it[218], thinking and speaking in general is a process that carries commitment to the reality or the existence of what you are talking about, then thinking and speaking philosophically, which means using the articulated technical philosophical notions that more than any other notions claim to grasp reality and following the standards of logic that claim to guarantee the truth, would be unthinkable as processes which do not carry commitment to the reality of what you are thinking about and to the truth of the inferences you come to. It seems to me that it is this implicit preconception, from the Dogmatists' perspective, that Burnyeat is pointing out here.

But Sextus does not ignore this preconception; it is precisely what he seeks to undermine through νοεῖν ἁπλῶς. With the whole argument about the necessity of νοεῖν ἁπλῶς for the Dogmatists, and the possibility of νοεῖν ἁπλῶς for the Sceptics, Sextus succeeds in gaining the independence of the thought impressions involved in the Sceptic's

---

[217] 'Can The Sceptic live his Scepticism?' in M. Burnyeat and M. Frede, (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis 1997, pp. 56-57.
[218] M. Burnyeat, 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed', *Phil. Review* 91, 1982, p. 33.

philosophical thinking, at least in the specific case of arguing against the Dogmatists, from any assent to the truth of these thought impressions, in the sense that things in reality are as these impressions tell us that they are. For the Sceptic -and Sextus' attempt is to commit the Dogmatists to accepting that- just having these thought impressions, and just accepting that on the basis of them he apprehends what the Dogmatists say, does not involve the further strong assent that these thought impressions are true in the sense that they represent how things are in their real nature. Sextus does not 'disguise' these thought impressions 'as mere passive affections', as Burnyeat supposes. With the notion of νοεῖν ἁπλῶς Sextus has gained that the status of these thought impressions is analogous to the status of the passive affections which in the process of sensation the Dogmatists would accept that someone can have without affirming that these passive affections are impressions that grasp reality.

Thus Sextus gains that the δόγματα that are involved in the Sceptics' understanding of what the Dogmatists say can fit within the model of I 13, although something like that was initially very problematic and not just given along with the model of I 13. This story tells us that before we rush to conclude that the Sceptical δόγματα, or a certain kind of Sceptical δόγματα, can not fit into the model of I 13, or that to fit them into this model would have disastrous results or implications for the Sceptics, we need to consider more carefully the extra notions that Sextus marshals or the extra work that he performs in order to fit each specific kind of Sceptical δόγματα into the model of I 13.

More than that, Sextus gains that in the case of the δόγματα that are involved in νοεῖν ἁπλῶς he can speak of 'apprehension' (κατάληψις). Although apprehension was for the Sceptics' opponents a central notion in their concept of knowledge and it involved commitment to the truth in the strong sense, and although the Sceptics denied that they had apprehension in this sense of the Dogmatists' sayings, it turns out that Sextus can say that the Sceptics apprehend the Dogmatists' sayings according to a sense of apprehension that Sextus attempts to commit the Dogmatists themselves to accepting in certain contexts. Therefore, at least in the case of the δόγματα of II 10, Sextus not only is not

obliged to speak about them only in terms of a non-epistemic appearing, but he can even speak about them in terms of some sort of apprehension and maybe even knowledge.[219]

Thus if we ask, as modern scholars like Burnyeat do, about the δόγματα of I 13, 'does the Sceptic assent to the beliefs of νοεῖν ἁπλῶς as being true?', or 'do these beliefs represent knowledge or just non-epistemic appearances?' it turns out that what Frede claimed when examining specific sense impressions is equally right in the case of the beliefs that are involved in νοεῖν ἁπλῶς: 'the contrast between how things really are and how they appear nonepistemically is insufficient'.[220] It may appear to the Sceptic that such and such is the right semantic meaning of what the Dogmatists say. This appearing can have an epistemic status, and the Sceptic can believe that his understanding is correct. But at the same time the Sceptic certainly does not believe that things in reality are as the Dogmatists claim that they are. This is what the Sceptic seeks to find out by his investigation into them, and about which, in the end, he suspends judgment.

The attempt to understand the beliefs involved in νοεῖν ἁπλῶς also reveals something else that we need to take into consideration in our attempt to understand if and how the Sceptical δόγματα fit into the model presented in I 13. It tells us that the notions that Sextus may use in order to fit a certain kind of Sceptical δόγμα into the model of I 13 may be case-sensitive notions, which Sextus does not, or would not, use in his attempt to fit the other kinds of Sceptical δόγματα into the same model. For example, Sextus clearly does not use the notion of νοεῖν ἁπλῶς –a notion gained dialectically in order to support the special kind of δόγματα that are involved in the Sceptical understanding of the Dogmatists' terms, theses and theories- to support the δόγματα involved in ordinary life. Thus, when he speaks about the fourfold observances of life (*PH* I 23-24), he does not argue that, for example, when the Sceptic practices the τέχνη of medicine, he is doing that without even implying that there are patients who need cure and medicines that have certain effects on them. Sextus argued about the necessity and the possibility of νοεῖν ἁπλῶς not generally, but only in the specific context of speaking about the apprehension that precedes the philosophical inquiry into unclear matters.

---

[219] It turns out then that the δόγματα of II 10 are not far from what we would call 'beliefs'. For that reason, from this point on I am going to adopt this translation.

[220] 'The Sceptic's Beliefs' in *The original…*, p. 13.

On the other hand, the fact that Sextus in our passage is interested in the possibility of a certain kind of beliefs presupposed in his investigation against the Dogmatists, which do not include observations about the world around him, or which do not say anything about the world around him, but are just observations of the semantic meaning of the Dogmatists' sayings, does not mean either that the Sceptic does not in general have beliefs about the world around him, or even that he does not use such beliefs in the course of his arguments against the Dogmatists.

1. 8. A new answer to an old puzzle

But in any case, Sextus' whole attempt to fit the Sceptical beliefs of II 10 into the model of I 13 is predicated on the assumption that Sextus will succeed in committing his opponents to νοεῖν ἁπλῶς as the proper sense of 'apprehension' that they themselves should accept as the way out of the version of *Meno*'s puzzle that Sextus presents to them. Thus in order to evaluate Sextus' attempt to fit the beliefs of II 10 into the model of I 13, we also need to answer another question: how serious would Sextus' suggestion to the Dogmatists be, that in order to avoid *Meno*'s puzzle as Sextus formulates it, they have to take refuge in the notion of νοεῖν ἁπλῶς?

First of all, we have seen that Sextus transforms *Meno*'s puzzle into a puzzle concerning the fact of holding philosophical beliefs, and he does so in a way that looks legitimate, without involving any cheating or sophistry; at least no more so than the original puzzle which, in antiquity from Plato to the Stoics, elicited serious philosophical consideration and responses. That Sextus' argument is a serious one gains further credibility if we consider the fact that modern scholars ascribe to Aristotle an analogous solution to *Meno*'s puzzle. According to D. Charles, in *Posterior Analytics* B. 7-10 'Aristotle sets out three stage of scientific enquiry. At the first stage one may possess an account of what a term signifies, but yet not know of the existence of the kind signified. At the second and third stages, one will (if all goes well) discover the existence and subsequently the essence of the relevant kind'.[221] As Charles concludes, the three stages view '…constitutes one part of his [Aristotle's] strategy for showing that one can have knowledge of the signification of the terms prior to an inquiry into the nature and

[221] *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2000, p. 1.

existence of the kind in question. This is important in the *Analytics*, since it allows for the possibility of scientific investigation and discovery in both these areas. In this way, Aristotle can avoid *Meno*'s paradox (A. I, 71a29ff.), which seems to show that genuine discovery is impossible. That paradox requires that it be a condition for knowing the signification of the relevant term that one knows of the existence or nature of the kind signified. And this is precisely the premiss which the three-stage view rejects' (ibid. p. 76). Thus Charles presents Aristotle as having already adopted as a solution to *Meno*'s paradox what, as we have seen, Sextus suggests to the Dogmatists as the solution that they should adopt in order to be able to avoid his version of the paradox.

But although it seems to be correct that we find in Aristotle's *Posterior Analytics* B 7-10 and in A 1, 71a12-17 the possibility of a kind of thinking that can precede the investigation into the existence and the essence of things, and which resembles Sextus' νοεῖν ἁπλῶς[222], and while it is plausible also that the Pyrrhoneans may be in Aristotle's debt for their suggestion of νοεῖν ἁπλῶς [223] as the proper sense to be ascribed to the apprehension that precedes investigation into the unclear, it is far from clear that this was the solution that Aristotle offered to Meno's puzzle.[224] In any case, what is important for

[222] That is, if we follow Charles' interpretation (in *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2000), which ascribes to Aristotle the view that we can have knowledge of the signification of a word without grasping the existence or the essence of the thing signified, as against Bolton's thesis that for Aristotle knowledge of the signification of a word implies some grasp of the existence and essence of the thing signified (R. Bolton, 'Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II. 7-10, *Philosophical Review* 85 (1976))

[223] Scholars have noticed the connection between central parts of Sextus' scepticism, like the five modes of Agrippa, and Aristotle, and more specifically with the *Posterior Analytics* (Cf. especially A. A. Long, 'Aristotle and the history of Greek Scepticism' in D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981, reprinted in his book *From Epicurus to Epictetus*, Oxford 2006). It has been proposed on plausible grounds that Agrippa in the first century BC 'read, or learned about, the *Posterior Analytics*' and that in the formation of his five modes he adapted Aristotle to Pyrrhonean ends (cf. J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990, p.121-122). Whatever exactly the Pyrrhonean Sceptics' knowledge of the *Posterior Analytics* may have been, it seems to me reasonable to assume that they did adapt some more materials from the *Posterior Analytics* to Pyrrhonean ends, other than just the passages at B 7-10 and A 1, 71a12-17 which went into their formulation of the notion of νοεῖν ἁπλῶς under discussion here.

[224] V. Politis' thesis is that this view is mistaken. As he writes, 'Aristotle has been interpreted as arguing, in *APo* II 7-10, that what accounts for our ability to search for the essence of something is our knowledge of the signification of words; and that this is his answer to Plato's problem of searching in the *Meno*… This interpretation, it seems to me, is mistaken. Certainly Aristotle argues (in APo. II 7-10) that our knowledge of the signification of words is a necessary condition for our ability to search for the essence of things, and is what allows this search to get started; but it is much less clear that he argues that this is a sufficient condition and is what accounts for this ability.' ('Aristotle on Aporia and searching in metaphysics', *in Proceedings of the Boston Area*

me here is that the necessity and the possibility of νοεῖν ἁπλῶς for the Dogmatists were not just Sextus' fabrication, but had, or could have, risen autonomously in the Dogmatists' own thought. Sextus presents to his opponents a strong version of *Meno*' puzzle, which their answers to the original puzzle could not provide a solution for, and he proposes to them, seriously, a theory-free and dogmatism-free solution, which they could hardly dismiss.

2. The Sceptics' notions and preconceptions in their investigations against the Dogmatists (*M* VIII 316-340).

In *M* Sextus does not discuss the general criticism that the Sceptics cannot investigate, cannot think and speak at all about the Dogmatists' positive theses, in the way he discusses this criticism in *PH* II 1-10. In *M* VII, which corresponds to *PH* II, we do not find any introductory chapter, along the lines of *PH* II 1-10, that deals with this criticism in respect of the εἰδικός λόγος as a whole. Nevertheless, Sextus deals with a similar criticism in *M* VIII 316-340, in the context of his discussion of 'proof'.

In this context, Sextus first (300-315) lays out a general description of the notion of 'proof' and of its elements. Then (316-336), taking up general Dogmatic distinctions he argues that proof belongs to a special category of the unclear things that 'have their nature submerged and obscured for us, but are thought to be apprehended by philosophical argument' (320). The main ἀντίρρησις against 'proof' begins with Sextus announcing that he is about to mobilize the arguments that shake proof, and to inquire whether the reality of proof follows from its notion and preconception or not.[225] At the point when Sextus raises the Sceptical question 'whether the reality of proof follows from its notion and preconception or not', he introduces the following objection:

Colloquium in Ancient Philosophy, 18, 2003, p. 156). Of course I cannot go here into this problem myself, but I am tempted to say that such a solution would clearly be in contradiction with Aristotles' view that to get fruitfully engaged in syllogistic reasoning we need the pre-existent knowledge of first principles. Since, among other things, 'Actually existing things are first principles' (T. Irwin, *Aristotle's first principles*, 1988, p. 4), it seems that for Aristotle a necessary condition for an investigation that is based on first principles is to accept the existence of certain things; whatever maybe the stages of the investigation itself.

[225] *M* VIII 337: ἀκολούθως πειρασόμεθα καὶ τοὺς σαλεύοντας αὐτὴν λόγους προχειρίσασθαι, σκεπτόμενοι, πότερον ἀκολουθεῖ τῇ ἐπινοίᾳ καὶ προλήψει ταύτης ἡ ὕπαρξις ἢ οὐδαμῶς.

> *M* VIII 337: Καίτοι τινὲς εἰώθασιν ἡμῖν, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἱρέσεως, ἀγροικότερον ἐνίστασθαι, λέγοντες "ἤτοι νοεῖτε, τί ἐστιν ἡ ἀπόδειξις, ἢ οὐ νοεῖτε. καὶ εἰ μὲν νοεῖτε καὶ ἔχετε ἔννοιαν αὐτῆς, ἔστιν ἀπόδειξις· εἰ δὲ οὐ νοεῖτε, πῶς ζητεῖτε τὸ μηδ' ἀρχὴν νοούμενον ὑμῖν;
>
> Some people, however, and especially those of the Epicurean School, raise a rustic objection saying: 'Either you think of what proof is, or you do not. And if you think of it and have a notion of it, proof exists; but if you do not think of it, how can you investigate into what you do not think of at all?'

In this Epicurean objection, the assumption of realism is more explicit than in the corresponding objection of *PH* II: if the Sceptic thinks of what proof is, then he has a notion of proof, and if he has a notion of proof, then proof exists. If he does not think of it, then he cannot investigate into it. Contrary to the puzzle that we had in *PH* II 2,[226] here the notion of 'apprehending' (καταλαμβάνειν) does not appear in the formulation of the puzzle, and the possession of a notion is taken to amount directly to the reality of it.

Sextus' answer has certain similarities with the answer that he gives to the puzzle of *PH* II, but, at the same time, it differs considerably from the latter. In line with what he does in *PH* II, Sextus treats the Epicurean objection as being related with the general problem of the possibility of investigation. But this time Sextus accepts the Dogmatists' answer to the *Meno*'s puzzle. He accepts the Epicurean suggestion that when anything is being investigated, a preconception and a notion must precede.[227] This is something that Sextus presents as a matter of common agreement [228], and as a point that the Sceptics grant to their opponents[229].[230]

---

[226] *PH* II 2: φασὶ γὰρ ὡς ἤτοι καταλαμβάνει ὁ σκεπτικὸς τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα ἢ οὐ καταλαμβάνει· καὶ εἰ μὲν καταλαμβάνει, πῶς ἂν ἀποροίη περὶ ὧν κατειληφέναι λέγει; εἰ δ' οὐ καταλαμβάνει, ἄρα περὶ ὧν οὐ κατείληφεν οὐδὲ οἶδε λέγειν.

[227] Long and Sedley, referring to D.L. X 33: καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό· οἷον Τὸ πόρρω ἐστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς· δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφήν, remark that it 'strongly suggests that Epicurus saw his "preconception" as an alternative response to *Meno*'s paradox, providing the sort of prior acquaintance (hence 'pre-') required as a basis of inquiry…', in *The Hellenistic Philosophers,* vol. 1, Cambridge 1987, p. 89.

[228] Long and Sedley, referring to our passage, remark: 'It is as a matter of fact, from Epicurus on, a philosophical commonplace that preconceptions are what make inquiry possible', ibid. The 'natural notions', which was the Stoic solution to *Meno*'s puzzle, resemble in general terms the Epicurean 'preconceptions'. For the Stoics' 'natural notions' cf. above, note 168.

[229] 331a: τὸ μὲν παντὸς τοῦ ζητουμένου πρόληψιν καὶ ἔννοιαν δεῖν προηγεῖσθαι ὁμόλογόν ἐστιν, and 332a: ὥστε τοῦτο μὲν δίδομεν.

[230] Sextus evokes this Epicurean view explicitly on two occasions, in order to justify his practice of first providing a general account of the notions he is investigating into. *M* XI 22: πρὸ παντὸς

But to have a preconception, for the Epicureans, carries commitment to the reality of something that this preconception conceives. According to Diogenes Laertius, for the Epicureans 'preconception is as it were apprehension' (X 33: Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν). The procedure through which, according them, we acquire our preconceptions perceptually,[231] secures for them some kind of grasp of reality. Based on the optimistic assumption that, before any philosophical investigation, preconceptions endow us with a grasp of basic truths about reality, Epicurus could use preconceptions as a criterion of truth.[232]

Thus, when the Sceptics concede that they have preconceptions, they risk dogmatizing in several ways, the first of which is that they risk to be committed to conceiving certain things as real and true, just because of the fact that they have preconceptions and notions on the basis of which they investigate into them. The Sceptics cannot reject arbitrarily this aspect of the Dogmatists' conception of preconceptions, nor can they just put aside the Dogmatists' implicit general realistic assumption about thinking and speaking. These are two things that they need to gain dialectically in their discussion with the Dogmatists.

For that purpose, in his answer to the Epicurean criticism, Sextus, first, mobilizes a substantial amount of the Sceptical ἀντίρρησις that reveals the conceptual disagreement (διαφωνία). In the face of it the Sceptics are led to suspension of judgment. As Sextus remarks:

> *M* VIII 332a: καὶ τοσοῦτόν γε ἀπέχομεν τοῦ λέγειν ἔννοιαν μὴ ἔχειν παντὸς τοῦ ζητουμένου πράγματος, ὡς καὶ ἀνάπαλιν πολλάς γ' ἐννοίας αὐτοῦ καὶ προλήψεις ἔχειν ἀξιοῦν, καὶ χάριν τοῦ μὴ δύνασθαι ταύτας διακρίνειν καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν κυριωτάτην ἀνευρεῖν εἰς ἐποχὴν καὶ ἀρρεψίαν περιίστασθαι

ἁρμόσει τὴν ἐπίνοιαν τούτων στῆσαι· κατὰ γὰρ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως and *M* I 57: Ἐπεὶ οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως, εὖ ἂν ἔχοι πρὸ τῶν ὅλων σκέψασθαι τί τ' ἐστὶν ἡ γραμματική.

[231] As Everson remarks: 'What distinguishes *prolēpseis* from other beliefs, and what guarantees their truth, is that they are perceptually acquired…The content of a *prolēpsis* is, moreover, restricted to what is perceptually apparent…' p. 103 in 'Epicurus on mind and Language', in Everson, S. (ed.), *Companions to ancient thought 3*, *Language*, Cambridge 1994.

[232] Cf. DL X 31: ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος (fr. 35 Us.) κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη.

> in fact so far are we from saying that we have not a notion of the whole object of inquiry that, on the contrary, we claim to have many notions and preconceptions of it, and that it is thanks to our inability to decide between them and to discover the one with the most authority among them that we revert to suspension and indecision.

And he goes on to explain:

> *M* VIII 333a: εἰ μὲν γὰρ μίαν εἴχομεν τοῦ ζητουμένου πράγματος πρόληψιν, κἂν ταύτῃ συνεξακολουθήσαντες τοιοῦτ' ἐπιστεύομεν ὑπάρχειν, ὁποῖον κατὰ μίαν προσέπιπτεν ἔννοιαν· νῦν δ' ἐπεὶ πολλὰς ἔχομεν τοῦ ἑνὸς ἐννοίας καὶ πολυτρόπους καὶ μαχομένας καὶ ἐπ' ἴσης πιστὰς διά τε τὴν ἐν αὐταῖς πιθανότητα καὶ διὰ τὴν τῶν προϊσταμένων ἀνδρῶν ἀξιοπιστίαν, μήτε πάσαις πιστεῦσαι δυνάμενοι διὰ τὴν μάχην, μήτε πάσαις ἀπιστῆσαι τῷ μηδεμίαν ἄλλην ἔχειν αὐτῶν πιστοτέραν, μήτε τινὶ μὲν πιστεῦσαι, τινὶ δὲ ἀπιστεῖν διὰ τὴν ἰσότητα, κατ' ἀνάγκην ἤλθομεν εἰς τὸ ἐπέχειν.
>
> For if we had just one preconception of the thing being investigated, then, sticking closely to this, we would believe that reality was such as it struck us in virtue of that one notion; but now, since we have many notions of the one thing, and these are manifold and conflicting and equally trustworthy (both on account of their own persuasiveness and on account of the persuasiveness of the men who champion them), as we are unable either to trust them all, because of the conflict; or to distrust all, as we do not possess any other notion more trustworthy than them or to trust one and distrust another, because of their equality; we necessarily come to suspension of judgement.

Sextus' argument rests on the Epicurean view that having certain preconceptions and notions entails implicitly the judgment that there is a piece of reality, such as the notion says in each case, which falls under this notion; and it also entails that the one who has a preconception believes that this judgment is true. Now, the Sceptic not only accepts that he has notions and preconceptions of the things he investigates into, but he also accepts that, *in principle*, these notions could commit him to the claims to reality and truth that they are supposed to involve. As J. Brunschwig has remarked, this answer implies 'that the Sceptic accepts the ontological implication: if, by counterfactual hypothesis, the dogmatists were presenting a unified front at the conceptual level, the Skeptic would have no other choice than to admit the existence of the object captured by their common concept' ('Sextus Empiricus on the *kriterion*' in J. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism"*, Berkeley etc. 1988, p. 149). Or, at least, we can say that, in this argument, Sextus himself, at first, accepts his opponents' commitment to what Brunschwig calls 'the ontological implication'. But, as Sextus underlines, the Sceptic does not have *one* preconception of the object he investigates into; on the contrary he has

many. The Sceptical ἀντίῤῥησις shows that these notions are manifold and conflicting and equally trustworthy, and thus the Sceptic necessarily comes to suspension of judgment towards them. Therefore, in the face of the conflict and the disagreement between these notions, the Sceptic cannot accept any more that his notions represent some kind of grasp of reality.

Sextus attempts to shift the Epicurean view about what a preconception is, to what a preconception necessarily becomes, because of the conceptual disagreement that the Sceptical ἀντίῤῥησις reveals. From the fact that the Sceptic accepts that it is necessary to have πρόληψις that precedes inquiry, it does not follow, as the Epicureans demand, that he also admits that he has apprehension. Insofar as, through inquiry, the multiplicity and the conflict of the notions and preconceptions are revealed, the notions and preconceptions that necessarily precede inquiry into things cannot amount to the reality of these things. For that reason the Sceptic can say that when he has a notion of a certain thing and he thinks of it, he does not in the least apprehend it.[233]

Although the Epicureans did not use in the formulation of their argument against the Sceptics the notion of 'apprehension', Sextus' answer brings to the surface and rejects their implicit assumption that 'preconception is as it were apprehension'.[234] In *PH* II 1-10 it is again the notion of 'apprehension' that Sextus focuses on. In *PH* II Sextus uses the notion of νοεῖν ἁπλῶς as an alternative sense for 'apprehending', when in *M* VIII 334a he understands 'apprehending' only in the Dogmatic sense. In *M* VIII 334a Sextus uses the Dogmatic terminology of 'preconceptions' and 'notions', but he ends up with preconceptions and notions which do not involve, in any way, apprehension; thus, he ends up with a state of thinking about the objects of inquiry that is similar to the state of νοεῖν ἁπλῶς in *PH* II 1-10, insofar as both reject that apprehension, in the Dogmatic sense, is involved in any way.

---

[233] *M* VIII 334a: ἀλλὰ γὰρ προλήψεις ἔχομεν τῶν πραγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τρόπον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ μὲν ἡ πρόληψις κατάληψις ὑπῆρχεν, ἴσως ἂν ἐν τῷ διδόναι τὸ πρόληψιν ἔχειν τοῦ πράγματος καὶ τὴν κατάληψιν τούτου συνωμολογοῦμεν νῦν δ' ἐπεὶ ἡ πρόληψις καὶ ἡ ἔννοια τοῦ πράγματος οὐχ ὕπαρξίς ἐστιν, ἐπινοεῖν μὲν αὐτό φαμεν, καταλαμβάνεσθαιδὲ μηδαμῶς διὰ τὰς προεκκειμένας αἰτίας.

[234] DL X 33: Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν.

In the last part of Sextus' answer to the Epicureans (335a-336a), the Sceptics and the Epicureans exchange roles: now it is the Sceptics who press the Epicureans by asking the questions. Sextus takes an example of the common philosophical practice in which philosophers develop arguments against certain philosophical theses they disagree with: the Epicureans developing arguments against the existence of the four elements. The Sceptics' question, in this case, is 'whether Epicurus has or does not have a prior notion and conception of the four elements. And if he does not, how will he grasp the object being investigated, and investigate this thing of which he does not even have a conception? But if he does have it, how has he not apprehended that there are four elements?' According to Sextus, the answer that the Epicureans would give is that Epicurus has a notion of the four elements, but he does not in any way apprehend them. 'For a notion is a bare movement of the mind, holding to which he denies that there are four elements'.[235] In the same way, Sextus explains, the Sceptics have a notion of 'proof', on the basis of which they inquire whether it exists or not, without admitting that they have apprehension of it.[236]

At this point I need to bring up a point of disagreement. According to my reading, the first part of Sextus' answer goes until the end of 334a, and the second part of his answer starts at the beginning of 335a. What marks them as different parts is the exchange of the roles in the dialectical game: in the first part the Epicureans are the questioners and the Sceptics the answerers, in the second the Sceptics press with their question, and the Epicureans are forced to give an answer that the Sceptics can use in their own answer to the original Epicurean question. Brunschwig[237] takes 334a[238] to form together with 335a-336a a second, different answer, incompatible with the first answer of 331a-333a. According to Brunschwig' s interpretation, contrary to the first answer, in the second

---

[235] *M* VIII 336a: ψιλὸν γὰρ κίνημά ἐστι τῆς διανοίας ἡ ἐπίνοια, ἧς ἐχόμενος ἀντιλέγει τῷ εἶναι τέσσαρα στοιχεῖα.

[236] *M* VIII 336a: τοίνυν καὶ ἡμεῖς ἔχομεν ἐπίνοιαν τῆς ἀποδείξεως, καὶ ἀπὸ ταύτης ἐξετάσομεν, εἴτε ἔστιν εἴτε καὶ μή, ταύτην δὲ ἔχοντες οὐχὶ καὶ τὴν κατάληψιν ὁμολογήσομεν.

[237] In 'Sextus Empiricus on the *kriterion*' in J. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism"*, Berkeley etc. 1988.

[238] 334a: ἀλλὰ γὰρ προλήψεις ἔχομεν τῶν πραγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τρόπον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ μὲν ἡ πρόληψις κατάληψις ὑπῆρχεν, ἴσως ἂν ἐν τῷ διδόναι τὸ πρόληψιν ἔχειν τοῦ πράγματος καὶ τὴν κατάληψιν τούτου συνωμολογοῦμεν· νῦν δ' ἐπεὶ ἡ πρόληψις καὶ ἡ ἔννοια τοῦ πράγματος οὐχ ὕπαρξίς ἐστιν, ἐπινοεῖν μὲν αὐτό φαμεν, καταλαμβάνεσθαι δὲ μηδαμῶς διὰ τὰς προεκκειμένας αἰτίας.

answer, 'in 334a-336a Sextus' tactics shift completely. He then quite clearly rejects the ontological implication, and he makes a sharp distinction between (a) conception (ἔννοια, ἐπίνοια), "mere motion of the intellect" which involves no judgment at all, no assertion whatsoever as to whether its object exists or not, and (b) grasping or understanding (κατάληψις), which has a propositional content and involves the assertion of this content' (p. 150). This interpretation overlooks that Sextus in 334a rejects the "ontological implication", as Brunschwig puts it, not on the basis of the argument that follows in 335a-336a, but on the basis of what Sextus has already said; as Sextus explicitly declares with the last phrase of our passage: '…for the reasons already set forth', which is to say, on the basis of his argument about conceptual disagreement.

One might find support for Brunschwig's interpretation about two different and perhaps incompatible answers in his understanding of ἀλλὰ γάρ, the connecting particle that introduces 334a. Brunschwig cites the following construal of ἀλλὰ γάρ: '"the sense conveyed is that what precedes is irrelevant, unimportant, or subsidiary, and is consequently to be ruled out of discussion, at the least put in the shade'" (J. D. Denniston, *The Greek particles*, 2d ed., Oxford 1959, 101), and remarks: 'One could not put it better' (Brunschwig, ibid. p. 152 footnote 9).

But here the emphasis of ἀλλὰ γάρ is not that Sextus moves on, at this point, to a new argument, different from the one he had been developing. Actually with the phrase ἀλλὰ γὰρ προλήψεις ἔχομεν τῶν πραγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τρόπον Sextus is referring back to 331a, where he accepts that when anything is being investigated, a preconception and a notion must precede, and to 332a, where he accepts that the Sceptic has notions and preconceptions of the thing under investigation. According to J. D. Denniston, whom Brunschwig invokes as his authority, another possible translation of ἀλλὰ γάρ is: 'But that does not matter, for…' (Denniston, ibid.). If we adopt such a translation of ἀλλὰ γάρ here, then the meaning of the phrase becomes that the fact that the Sceptic suspends judgment towards his preconceptions and notions does not matter for his accepting that he has preconceptions and notions of the things he investigates into. This is something that Sextus needs to declare emphatically, because, if we stick to the Epicurean view that 'preconception is apprehension', and if we are committed to the view that a kind of apprehension is essential to what a preconception is, then, when the Sceptic

does not accept that his notions or preconceptions represent a grasp on reality and he suspends judgment towards them, we may not say that the Sceptic has preconceptions. According to the Epicurean terminology, what the Sceptic has could turn out to be 'empty utterances' (κενοί φθόγγοι).[239]

Now the question is, how effective Sextus' arguments are as an answer to the Epicurean objection. His first argument based on conceptual disagreement seems to leave open for the Epicureans the possibility of denying the status of preconceptions to the conflicting notions that the Sceptic has, instead of rejecting that 'preconception is apprehension', as Sextus does in 334a. The Epicureans could argue that all of these conflicting notions, or some of them, are 'empty utterances' and not real preconceptions. Sextus' second argument shows that the Epicureans themselves need to base their investigation on notions that are just 'bare movements of the mind' in order to be able to develop arguments against certain philosophical theses they disagree with. But even after this argument, the Sceptic's choice to speak about preconceptions that are not apprehensions but are 'bare movements of the mind' is not a choice that the Epicureans are compelled themselves to follow. In *PH* II 5-6, we have a similar general argument according to which the Dogmatists 'cannot investigate anything in opposition to one another', if they stick to the view that they need to apprehend in the Dogmatic sense what they are investigating into. Sextus presents that similar argument, as we have seen, as not constituting a decisive argument against the Dogmatists. The same could be said about Sextus' similar argument against the Epicureans. The Epicureans could accept that when they argue against certain philosophical theses, they base themselves on 'bare movements of the mind', but they can still maintain that a serious autonomous philosophical investigation, in order to be successful, needs to be based on real preconceptions that represent some kind of apprehension.

When Sextus introduced his answer to the Epicurean criticism, he underlined that the Epicureans almost refute themselves when they produce this argument against the Sceptics (331a: ταῦτα γὰρ λέγοντες ὑφ' ἑαυτῶν σχεδὸν περιτρέπονται). According to Burnyeat, in Sextus 'the noun *peritropē* and the verb *peritrepein* from which it derives

[239] Cf. DL X 37, and for an interpretation of this passage as referring to προλήψεις that underlie names, cf. S. Everson, 'Epicurus on mind and language', in S. Everson (ed.), *Companions to ancient thought 3*, *Language*, Cambridge 1994, especially pp. 104-106.

are common terms of art' ('Protagoras and self refutation in later Greek philosophy', *The Phil. Review* 85, 1976, p. 48). In Sextus we find a sophisticated consciousness of the logical form of arguments called περιτροπή, which tends particularly to be used of the special case of refutation where the thesis to be refuted itself serves as a premise for its own refutation (ibid. pp. 47-48).

At first sight it is not clear how Sextus' argument could form for the Epicureans a self-refutation. Sextus himself, with the use of σχεδὸν – which means 'approximately, more or less, roughly speaking, almost' – before the verb περιτρέπονται, indicates that what we have here is not a clear case of an argument with the technical characteristics of περιτροπή. Sextus' justification for the claim that the Epicureans almost refute themselves is that it is commonly agreed, and the Sceptics accept, that when anything is being investigated, a preconception and a notion must precede (331a-332a immediately after περιτρέπονται, he continues with, ἐπείπερ τὸ μὲν παντὸς τοῦ ζητουμένου πρόληψιν καὶ ἔννοιαν δεῖν προηγεῖσθαι ὁμόλογόν ἐστιν). The formal necessity linking having preconceptions of certain objects and inquiring into them is at the core of Sextus' reversal of the Epicurean criticism.

The Epicurean view that 'preconception is as it were apprehension' depends heavily on their account of perception and even further on their ontology. But Sextus here does not bring all these into the discussion. On the contrary, he needs to keep all these out of the discussion, and for that reason he focuses on the formal necessity linking having preconceptions of certain objects and inquiring into them. Based on the Epicurean view that it is necessary that preconceptions of the objects of inquiry should precede inquiry, he goes on to show that inquiry itself dictates that these preconceptions that precede inquiry cannot be tantamount to apprehension. Inquiry itself leads the Sceptics to suspending judgment towards the notions and the preconceptions of the object they inquire into, and therefore leads them to reject the view that the preconceptions needed for inquiry are apprehension. At the same time inquiry itself, at least a special kind of inquiry, the inquiry in opposition to certain philosophical theses, leads the Epicureans themselves to accept that the notions that they need as a basis for their investigation cannot be apprehension.

The problem is that it is the Sceptical inquiry which shows that the preconceptions needed for inquiry cannot be tantamount to apprehension, and it is the Epicurean inquiry against certain philosophical theses which demands that the preconceptions needed for inquiry not be tantamount to apprehension. These two kinds of investigation that Sextus presents as refuting the Epicurean view that the preconceptions that precede inquiry tantamount to apprehension could be taken as essentially different from the kind of philosophical investigation the Epicureans suggested that preconceptions are a necessary basis for. The Epicureans suggested preconceptions as the presupposition and the yardstick of philosophical investigation that leads successfully to knowledge of the nature of things, and not as the presupposition of an investigation against certain theses. Therefore it is problematic to speak about self-refutation here, since it could be taken that it is not the investigation for which the Epicureans primarily suggested preconceptions as being necessary which leads to and demands that preconceptions are not tantamount to apprehension.

In any case, the Sceptics could still reject the Epicurean objection of *M* VIII 337 by maintaining that the Sceptics use as a model for their investigation the Epicureans' investigation in opposition to certain philosophical theses they disagree with. But in this case, the Sceptics would find themselves in an even worse dialectical position. If the Sceptical investigation is not the sort of serious philosophical investigation that aims at the apprehension of truth about the world, but is only an investigation in opposition to the Dogmatic philosophers' theses, then 'empty utterances' and not preconceptions may be enough for them to proceed along the barren road that they share with the Sophists more than they do with serious philosophers.

Sextus closes his answer to the Epicureans with the following comment: 'But we will address these people again at some point'. Sextus' point here cannot be just that he is going to refer to the Epicureans again later. His point must be that he is going later to give another answer to, or at least to present arguments relevant to, the Epicurean criticism he had been discussing until this point. Nevertheless in *Against the Dogmatists* we do not find anything like that. In any case, Sextus' promise that he is going to come back to this matter is an indication that he was aware of the fact that his answer here is not satisfactory.

3. Comparative evaluation of the solution of νοεῖν ἁπλῶς (in *PH* II 1-10) and the solution of preconceptions without apprehension (in *M* VIII 316-340)

The answer that Sextus gives not only to the Epicureans, but generally to the Dogmatists, in *PH* II 1-10 is clearly superior to the answer that he gives to the Epicureans in *M* VIII. In *M* VIII Sextus needs a crucial part of the Sceptical ἀντίρρησις in order to reject the 'ontological implication'. He needs the exposition of the conceptual διαφωνία. Through the Sceptical ἀντίρρησις, he needs first to present the situation of having different and conflicting notions and preconceptions, and then he needs to show our inability to discriminate (or to decide) among these notions and to find the one with the most authority over the rest.

On the contrary, in *PH* II he succeeds in presenting an answer to the Dogmatists' objection, which through its logical form commits his opponents to accepting it, without involving or presupposing the results of the Sceptical investigation. What he gains thereby is recognition of the necessity of not being committed to the reality and the truth of the notions he is investigating into, and this quite independently of and prior to the results of the Sceptical ἀντίρρησις. The notion of νοεῖν ἁπλῶς *in PH* II is not a matter of coming to suspending judgment *after* the development of the Sceptical ἀντίρρησις, but it is the necessary starting point for the investigation into unclear matters: both for the Dogmatists' investigation into them and for the Sceptics' investigation against the Dogmatists.

In *PH* II Sextus succeeds in treating the problem of the kind of thinking that is needed precedent to philosophical investigation as an autonomous problem, a problem that can be examined with no reference to any Dogmatic beliefs about the nature of the world or the working mind. In *M* VIII we have an analogous attempt with less satisfactory results, since it leaves out the Dogmatic beliefs on these matters only at the cost of bringing in a considerable portion of the Sceptical arguments that lead to suspension of judgment. In *PH* II we get a purely formal solution to our problem, Dogmatism- and Scepticism-free, and for that reason elegant and philosophically attractive.

Sextus offers the Sceptical answer of νοεῖν ἁπλῶς to a criticism by the Dogmatists which, according to Sextus, was one they persistently (as ἀεὶ in *PH* II 1 implies) addressed against the Sceptics. This is an indication that it must have been a criticism that accompanied Pyrrhonism all through its historical development down to Sextus. But the Sceptical answer in terms of νοεῖν ἁπλῶς does not seem to be an answer that was available to Sextus through the Pyrrhonean tradition. First, we do not find any trace of such an answer in any other sources for Pyrrhonism. And second, in Sextus' *M* VII-XI, which according to Bett[240] must have been an earlier work, we find an answer with which Sextus himself didn't seem to be completely satisfied, and which is in many aspects inferior to the answer in terms of νοεῖν ἁπλῶς of *PH* II. Hence it is reasonable to suppose that the answer in terms of νοεῖν ἁπλῶς was not available to Sextus when he wrote *M* VII-XI. It is also reasonable to suppose that this is not an answer that Sextus derives from an earlier Pyrrhonean writer. The answer of *PH* II 1-10 looks like an answer that Sextus formed on his own, developing considerably the answer of *M* VIII. If this is right, then even just these ten paragraphs of *PH* II would be enough to prove wrong the generally accepted prejudice that Sextus is just a compiler and not an original philosopher.[241]

4. Concluding remarks

When we come to the context of Dogmatic philosophy, the practical rule of *M* I 232-235, according to which in philosophy, as in other contexts, we need to adapt in a conventional way our vocabulary and our speech to whomever we are talking to, leaving aside how things are in their real nature, comes up against a serious difficulty. The difficulty is not simply that in this context the theoretical concern to grasp the very nature of what we refer to governs the formation and the acceptance of the terms used. The difficulty comes from the fact that in this context the commitment to some grasp of reality does not come only *after* the accomplishment of the investigation that aims at such

[240] Cf. above, note 17.

[241] To give just one relatively recent reference, Luciano Floridi in *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002, remarks about Sextus: 'he is seldom innovative. He himself acknowledges that his works compile topics and summarize arguments already expounded by other Sceptics…He is not one of the great philosophers of the Western canon, but more like an [sic] intelligent secondary source…' (p. 11).

a grasp; it is already there when this investigation gets started. In this context, the use of certain notions, technical or non-technical, commits those who use them at any stage of this investigation, and even if one should suspends judgment about the results of this investigation, it commits him to some grasp of reality. Therefore, there is no possibility for the Sceptics to participate in this investigation without contradicting their scepticism.

If what constitutes a certain context of discourse are the things taken for granted in the formation and in the understanding of this discourse, then Sextus with his notion of νοεῖν ἁπλῶς succeeds in proposing and in gaining a critical alteration in the context of Dogmatic philosophizing. This alteration permits the Sceptics to participate in the Dogmatists' investigation and to follow the Dogmatists' way of speaking and thinking without any dogmatic commitments. Sextus shows the Dogmatists that they need to come to their investigation into unclear matters without accepting that any grasp of reality is already there in their thinking and speaking about the objects of investigation. In the Dogmatists' investigation into unclear matters, just as in the Sceptics' investigation against the Dogmatists, no realistic assumptions or ontological implications can be taken for granted.

As we have seen, Sextus' νοεῖν ἁπλῶς is not a general account of what 'apprehending' means, nor an account of what thinking in general should be. Νόησις ἁπλῶς represents the special kind of thinking that must precede the Dogmatists' investigation into unclear matters, and the Sceptics' investigation into the Dogmatists' positive theses. To suggest and to follow νοεῖν ἁπλῶς, as Sextus does, implies and dictates a constant awareness that the Dogmatists' investigation into unclear matters constitutes a distinct context, distinct from the ordinary occasions of thinking about things and of using language for other practical purposes. The Dogmatists − however strong a bearing they may claim that the results of their investigation have on the ordinary practices and on the ordinary ways of thinking and speaking −, insofar as they are themselves obliged to accept νοεῖν ἁπλῶς as the necessary starting stage of their investigation, they are also committed to accept an awareness of the fact that their investigation and their discussions inside what they call 'the parts of philosophy' is a distinct context, different from doing other things and from thinking and speaking about other things in ordinary life.

CHAPTER IV

Speaking κυρίως and κατ' ἀκρίβειαν vs. speaking καταχρηστικῶς and ἀφελῶς in the εἰδικός λόγος

In the course of his arguments in the εἰδικός λόγος, Sextus in several cases criticizes certain arguments or theses as missing the point of the discussion. In some of these cases he draws attention to the fact that the Dogmatic philosophers' discussion and ordinary life are two distinct contexts that entail different requirements for the use of language and for the formation of concepts. This is something that, according to Sextus, we need to keep in mind in order to use and to define appropriately certain terms in the context of the Dogmatic philosophers' discussions, and to develop pertinent and legitimate arguments. In the present chapter, we are going to see how Sextus, in some cases, appeals to the distinction between the two contexts under the persona of the Dogmatist invoking their own views, and how in other cases, without any commitment to these Dogmatic views, he distinguishes between the two contexts in *propria persona*.

Initially, I am going to focus on Sextus' discussion about Democritus' definition of 'human being', second on Sextus' discussion about the conjunction (συμπεπλεγμένον), and last on parts of Sextus' discussion of 'place'.

1. The weakness of ordinary statements vs. the authority of the most exact philosophers

Sextus in *M* VII 265-266 criticises Democritus for saying that 'Human being is what we all know' (ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν). According to Sextus, Democritus' saying has no more force than a layman's statement (πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν).[242]

He criticises Democritus' saying in the context of discussing the Dogmatic philosophers' definitions for 'human being'. It is important to underline that Sextus' attack on the Dogmatists' definitions of human being is the very first step in his ἀντίῤῥησις in the εἰδικός λόγος. In our discussion of *M* IX 1-3 in the first chapter, we have seen that Sextus follows a certain strategy in his attack on the parts of Dogmatic philosophy: he starts from the more central and fundamental items and he moves methodically to what

[242] Sextus' text is reproduced in part by Diels and Kranz in Democritus' fragment B165, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Berlin 1952.

rests on them. In line with this strategy, Sextus chooses to attack first the criterion of truth as the most fundamental item on which the Dogmatists' supposed edifice of knowledge as a whole stands. The very first move in his attack against the criterion of truth is his attack on the Dogmatists' conception of human being which, according to Sextus, represents the criterion 'by whom', i.e. the agent, and hence constitutes the most fundamental criterion of truth.[243] Thus, in the foundational structure that Sextus sees underlining the parts of Dogmatic philosophy, the Dogmatists' conception of human being is the most fundamental item on which all the rest stand.

Before I go on, I need to say that I am not interested here in the original context in which Democritus may have said 'Human being is what we all know', nor in what might have been his actual intention.[244] I will just follow Sextus' view that Democritus, in formulating this saying, made an attempt to expound the conception (265: ἐπεχείρησε τὴν ἐπίνοιαν ἐκθέσθαι) of the human being. In an introductory remark Sextus underlines that the conception (ἐπίνοια) of the item under investigation is an indispensable part of the apprehension of it, and precedes this apprehension.[245] This is an assumption Sextus presents the Dogmatists in general to be committed to and to be guided by in their common project of research into the unclear, which aims at discovering definitions, starting from questions like 'what is human being?' or 'what is god?' etc. Although the philosophers that Sextus takes to be Dogmatic have developed a variety of different theses and theories and belong to different philosophical schools, traditions and times, Sextus treats them as participating in the same pursuit of the conceptions of things. He has no problem in placing together, for example, Democritus, Aristotle, the Stoics, etc. as participating in the same project of research that aims at the formation of the proper definitions, and therefore of the proper conceptions of things like human being,

[243] Cf. *M* VII 34-37 where Sextus presents this distinction in the sense of the criterion, and his introductory paragraph in his discussion of human being *M* VII 263: Τάξει τοίνουν πρῶτον σκοπῶμεν τὸ ὑφ' οὗ, τουτέστι τὸν ἄνθρωπον· οἶμαι γὰρ ὡς τούτου προαποροηθέντος οὐδὲν ἔτι δεήσει περιττότερον περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν· ταῦτα γὰρ ἢ μέρη ἐστὶν ἀνθρώπου ἢ ἐνεργήματα ἢ πάθη (= 'First in order, then, let us examine the criterion "by whom" – that is, the human being. For I think that once this has been initially made intractable, there will be no further need to speak at greater length about the other criteria; for these are either parts of, or activities of, or effects on, a human being').

[244] On that matter cf. A. Mourelatos, 'Democritus on universals and particulars', in A. Bächli and K. Petrus (eds.), *Monism*, Frankfurt 2003.

[245] *M* VII 263: πάσης καταλήψεως ἐπίνοια προηγεῖται (='…conception in every case precedes apprehension').

god, cause, place, etc. If they succeed in forming the definitions and in presenting the conceptions they are looking for, then they can succeed in apprehending the reality and the very essence of the things defined.

Now Sextus initially focuses his attack on the results of this project, which he finds in the foundations of the Dogmatists' edifice of positive knowledge. Thus he starts from fundamental Dogmatic concepts, and not for example from certain theories or systems. According to a pattern found again and again in Sextus' εἰδικός λόγος, the Sceptics show that the Dogmatists have failed in their common attempt to conceive the ἐπίνοια they were after.[246] This is a decisive Sceptical move since its consequence is that the Dogmatists cannot proceed to the apprehension of the thing they investigate into. If the thing they investigate into turns out to be inconceivable (ἀνεπινόητον), then it follows that it is not apprehensible for them (οὐ καταληπτὸν ἐστὶν or ἀκατάληπτον). This is exactly what Sextus underlines both in the introduction and in the conclusion of his discussion of the Dogmatists' definitions of the human being.[247]

So, Sextus treats Democritus' 'Human being is what we all know' as an answer to the typical Τί ἐστι philosophical question. His criticism that Democritus' saying does not have more force than an ordinary statement (πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν) is the explanation for its failure to be the proper kind of answer to that question. Sextus supports this criticism by raising two points. The first one is the objection that the *definiens* 'what we all know' can refer to several things none of which is human being, as for example to 'dog' or to 'horse' or to 'plant'. As he writes:

---

[246] Sextus points out this failure when he argues that the item under discussion turns out to be inconceivable (ἀνεπινόητον). Cf. for example *PH* II 70, 104, 118, 171, 177, III 22, 57, 62, *M* VIII 379, 382, 390, *M* III 84.

[247] In the introduction: 'But up to this point it has turned out, as we will establish, that the human being is inconceivable; therefore the human being is certainly not apprehensible' (*M* VII 263-64: μέχρι δὲ τοῦ δεῦρο ἀνεπινόητον εἶναι συμβέβηκε τὸν ἄνθρωπον, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα καταληπτὸς πάντως ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος). And in the conclusion: 'what is not conceived is not of a nature to be apprehended, either; and it has been shown that the human being, so far as the conceptions of the Dogmatists are concerned, is inconceivable, and therefore also non-apprehensible' (*M* VII 283: τὸ γὰρ μὴ ἐπινοούμενον οὐδὲ καταληφθῆναι πέφυκεν· ἀνεπινόητος δέ γε ὁ ἄνθρωπος δέδεικται τὸ ὅσον ἐπὶ ταῖς τῶν δογματικῶν ἐννοίαις, τοίνυν καὶ ἀκατάληπτος).

> *M* VII 265-266: πρῶτον μὲν γὰρ καὶ κύνα πάντες ἴσμεν, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὁ κύων ἄνθρωπος· καὶ ἵππον πάντες ἴσμεν καὶ φυτόν, ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἦν ἄνθρωπος
>
> For, first of all, we all know dog as well, but dog is not human being. And horse we all know and plant, but none of these is human being.

With the help of *PH* II 23 where the same point is presented in a different form –'…we also know dog – and for that reason dog will be human being'–, we can imagine how the dialectic test would go on with Democritus in the role of the interlocutor: Democritus would be led first to admit that we all also know, for example dog, and then –given the proposed 'human being is what we all know'– to admit that dog is human being. Such a dialectic test could easily be misunderstood as sophistry. Sextus himself is aware of that, as indicated by his remark referring to this argument in *PH* II 24: 'we are not now arguing sophistically'. If this saying were actually the saying of a layman in some ordinary context, then the charge that this dialectic test against it involves a sophistical or tricky manipulation that ignores the context and the actual intention of the one who formed it might be considered legitimate. For that reason Sextus, introducing Democritus' saying, underlines that although Democritus' saying has no more force than a layman's statement, *it was certainly not* offered as such a statement. It seems to me that this is Sextus' point in reminding his reader, when introducing Democritus' saying, that Democritus was speaking as if he were the voice of Zeus, and that he had declared the purpose of speaking about everything.[248] Thus Sextus here, far from indulging in sophistry, aims at presenting what the Dogmatists themselves would accept as a serious deficiency of Democritus' saying, understood as a specialist's attempt to form the conception of the human being. It is exactly this deficiency, and not any involved sophistry, that is responsible for its obvious failure to pass the dialectic test.

Now the deficiency of Democritus' definition could be taken as analogous to the deficiency of defining the human being as 'two-footed animal'. The fact that other animals, like birds, fall under the proposed *definiens* shows that such a definition fails to

[248] *M* VII 265: Δημόκριτος δὲ ὁ τῇ Διὸς φωνῇ παρεικαζόμενος, καὶ λέγων τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων, ἐπεχείρησε μὲν τὴν ἐπίνοιαν ἐκθέσθαι, πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν, εἰπών "ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν" ('Democritus, imitating the voice of Zeus and "Saying this about everything", did try to expound the conception of human being; but his saying "Human being is what we all know" has no more force than an ordinary statement'). For an interpretation of λέγων τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων as a phrase that must have appeared at the start or near the start of a major Democritean treatise, cf. Mourelatos, ibid., p. 53.

distinguish and to separate human beings from all the other things, as a definition (ὁρισμός) of a thing demands. But in the case of the Democritean saying we do not need to look for empirical facts that are responsible for its deficiency. Responsibility for lacking the force to pass the dialectic test lies first of all with the kind of language that Democritus uses, which makes his saying comparable to a layman's statement, and makes it equally weak as an answer to the philosophical question 'What is the human being?' The phrase 'ὃ πάντες ἴδμεν', like ordinary phrases, has an indefinite reference to reality, since it can refer not only to the human being, but to several other things as well. Whereas it emerges from Sextus' argument that the required answer to the philosophical question "What is x?" is a formulation attempting to achieve such an accurate and unambiguous reference to reality that it would point exclusively to what in reality is the human being.

But it is not just the language of Democritus' saying that brings it near to an ordinary statement, it is also its content. Sextus understands Democritus as claiming that the ordinary understanding, which we all have of what the human being is, amounts to the answer to the question, 'What is human being?' But, as Sextus underlines in the second point of his criticism, Democritus took for granted the matter under investigation (εἶτα καὶ τὸ ζητούμενον συνήρπασεν) and thus missed the point of the question. As Sextus explains, no one would accept the given ordinary understanding of what the human being is like as an answer to our question. He writes:

> *M* VII 266: οὐδεὶς γὰρ ἐκ προχείρου δώσει γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν, εἴγε ὁ Πύθιος ὡς μέγιστον ζήτημα προύθηκεν αὐτῷ τὸ 'γνῶθι σαυτόν'.
>
> For no one will grant off-hand that what the human being is like is known, if indeed the Pythian posed "know yourself" as the greatest question for the human being.

Sextus' invocation of the god's command, 'γνῶθι σαυτόν' places the question 'What is human being?' in context. It makes clear that since the question is related to the god's command then obviously it is not a trivial ordinary question that calls for a corresponding trivial ordinary answer. It is a question that asks for profound knowledge with great importance for our lives, which demands a special effort if it is to be attained. And certainly it cannot be the case that this kind of knowledge was always and for all of us given, because, if this were right, there would be no point either for the god to give such a

command or for us to attempt to follow his command by pursuing the question 'What is the human being?' And given the awareness that this is not something that we can know off-hand, Sextus adds:

> *M* VII 266: εἰ δὲ καὶ δοίη [γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν], οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀκριβεστάτοις τῶν φιλοσόφων ἐπιτρέψει μόνον τοῦτον ἐπίστασθαι
>
> And even if one were to concede it [that what the human being is like is known], he will not allow that everyone has knowledge of this, but only the most exact philosophers.

The awareness that the question 'What is human being?' does not belong to the trivial ordinary questions that we can easily answer off-hand (ἐκ προχείρου) belongs equally to the Dogmatists and to the Sceptics, if not equally to philosophers and to non-philosophers. More or less we are all able to distinguish the context of ordinary discussions from the context of philosophical investigation. Now, the further requirement that the kind of knowledge such a question asks for is to be entrusted only to the most exact philosophers assigns to the philosophers an authority to answer this question based on the supposed fact that they can succeed in being exact to the highest degree, in being ἀκριβέστατοι. The kind of exactness that is supposed to give to them this authority is the exactness of referring accurately to reality. It is this kind of exactness that the Dogmatists' investigation into the conceptions of things aims at. Again it is this kind of exactness that, as we have seen, Democritus' saying not only lacks, but is not even properly seeking after, and this is one of the reasons that makes it inappropriate to the context of the Dogmatists' pursuit of definitions.

It seems to me that Sextus does not choose by chance to discuss in the very first step of his ἀντίρρησις against the Dogmatists' edifice of philosophical knowledge Democritus' saying 'Human being is what we all know'. The discussion of Democritus' saying gave him the opportunity to make clear, at the very first moment of his ἀντίρρησις that the context of the Dogmatists' pursuit of the conceptions of things is distinct from the context of ordinary discussion. It gave him the opportunity to make clear that the conceptions the Dogmatists are after, however ordinary they may sound, cannot just be the given concepts in terms of which we all ordinarily think about things. And further, the language in which the Dogmatists attempt to expound the conceptions of

philosophically important matters, cannot be the language used in ordinary occasions but needs to be of a special kind that can resist the dialect test attaining the highest degree of accurate reference to reality.

2. Κατάχρησις vs. ἀκρίβεια

Now Sextus' discussion in *M* VIII 125-129 about the conjunction (συμπεπλεγμένον) will give us a clearer view about the kind of exactness in language that the Dogmatists are after and that ordinary language lacks.

M VIII is the second book that Sextus devotes to the attack against logic as a part of philosophy. Paragraphs 125-129 are part of the discussion of the proposition (ἀξίωμα)[249] as one possible bearer of 'the true'. The theory that Sextus sets out and criticises here has been identified as the Stoic theory of Chrysippus about the conjunction[250]. According to this theory 'a conjunctive proposition is valid if all its components are true, for example "It is daytime and it is light", and it is false if it comprises a false component'.[251] As Brunschwig presents it: 'The conjunctive proposition is characterized by the following twofold feature: for it to be true, all its components without exception must be true; for it to be false, it is enough for a single one of its components to be false. Modern logicians summarize this by saying that the truth-table of a conjunctive proposition is I000' ('The conjunctive model', *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994, pp. 72-73). And as he remarks further on: 'this simple and rigorous doctrine has seemed so self-evident and natural to modern scholars that they have granted the Stoics scant credit for formulating it and have attached little importance to the objections that certain ancient authors, in particular Sextus and Galen,[252] put forward to the Stoics on this point. It is as if, in this connection, the Stoic logicians were considered by their twentieth-century

[249] The modern term 'proposition' and the Stoic term ἀξίωμα do not have exactly the same meaning. For that reason the translation 'assertible' has also been used for ἀξίωμα. For the common characteristics and the differences between ἀξίωμα and propositions, see K. Ierodiakonou, 'Stoic Logic', in M. L. Gill and P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell 2006, especially pp. 509-510, and S. Bobzien, 'Logic, The Stoics', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge 1999, especially pp. 95-96.
[250] Von Arnim reproduces the passage in *SVF* II 211.
[251] *M* VIII 125: ὑγιὲς εἶναι συμπεπλεγμένον τὸ πάντ' ἔχον ἐν αὐτῷ ἀληθῆ, οἷον τὸ "ἡμέρα ἔστι καὶ φῶς ἔστιν", ψεῦδος δὲ τὸ <ἓν> ἔχον ψεῦδος.
[252] Brunschwig, op. cit. 73, refers to Galen's criticism in *Institutio logica*, 4.6.

colleagues to have done no more than recognize an unimportant truism, while their critiques were judged to be hopelessly beside the point' (ibid. pp. 73-74).

One of the things that you learn in an introductory course on modern logic is that the truth table of a conjunction is 1000 or TFFF, and you cannot raise the objection that a different truth table better represents how things are and for that reason is the correct one. TFFF is just the meaning of the operator '&' in a certain formal system, and as such you need to accept it. But it seems that things were not already like that in the times of the Stoics, and for that reason Sextus' objections were not obviously missing the point.

But let us examine Sextus' criticism. He criticises the Stoics for 'again making up for themselves their own rules' (πάλιν νομοθετοῦσιν, αὐτοὶ αὐτοῖς). This must have been a common criticism of the Stoics as Sextus indicates with πάλιν, and in any case it is a criticism that we find in Galen and in Alexander of Aphrodisias, in several contexts, against the Stoics, and more specifically against Chrysippus.[253]

Sextus' point initially is that the Stoics' rules lack common consensus. For example, in order for someone to introduce a law as a rule for the common public life, he needs to justify in some way that this law is worthy of common consensus. It seems that for the logical rules that concern conjunction, first, common consensus did not already exist, and second, the rules that the Stoics propose, according to Sextus, can hardly earn such a consensus. The reason is, first of all, that they lack internal coherence. As Sextus argues:

> *M* VIII 125: ἀκόλουθον γὰρ ἦν, εἰ ἀληθές ἐστι τὸ ἐκ πάντων ἀληθῶν σύνθετον, εὐθὺς [ἀληθὲς] εἶναι καὶ τὸ ἐκ πάντων ψευδῶν συγκείμενον ψεῦδος, τὸ δὲ ἐκ ψευδῶν ἅμα καὶ ἀληθῶν μὴ μᾶλλον ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος.
>
> it should have followed at once that, if the conjunction with all its parts true is true, the conjunction with all its parts false is false, but that which has some parts false and at the same time some true is no more true than false.

With ἀκόλουθον here Sextus refers to some sort of internal coherence: since the first rule that the Stoics introduce is that 'if all the conjuncts are true the conjunction is true'

[253] Cf. Galen, *Institutio logica*, 4.6.7 Kalbfleisch (= the end of *SVF* II 208), *De differentiis pulsuum*, VIII 630-2 Kühn (part of it reproduced in *SVF* II 24), Alexander of Aphrodisias, *In Aristot. Topica*, 181.2-6 Wallies (= *SVF* III 434) and 301.22-23 W. (=*SVF* II 329), *De fato* 8, 173.13-26 Bruns (=*SVF* II 968) and 174.1-3 B. (= *SVF* II 970).

and the second, symmetrical rule is that 'if all the conjuncts are false the conjunction is false', the third, middle rule that would be coherent with the first two in the sense of preserving their symmetry would be that 'if some conjuncts are false and some are true the conjunction is no more true than false'.

Sextus goes on in his criticism to discuss the hypothetical case that the Stoics do not need common consensus for their rules. As Sextus argues:

> *M* VIII 126: εἰ μὲν γὰρ ἔξεστιν αὐτοῖς ἃ θέλουσι νομοθετεῖν καὶ ὡς προαιροῦνται περὶ τῶν πραγμάτων διατάττεσθαι, ἐπιτρεπτέον μὲν τὸ ἓν ἔχον ψεῦδος συμπεπλεγμένον λέγεσθαι παρ' αὐτοῖς ψεῦδος, ἐξέσται δὲ καὶ ἄλλοις ἀντιδιατάττεσθαι καὶ λέγειν τὸ ἐκ πλειόνων ἀληθῶν, ἑνὸς δὲ ψεύδους συμπεπλεγμένον ἀληθὲς ὑπάρχειν.
>
> For if it is allowed to them to lay down the laws they wish and to make about things the arrangements they prefer, it must be permitted to them to call the conjunction that has a single false conjunct 'false'. But, in this case, it would also be allowed to others to arrange things in an opposite way and to say that the conjunction made out of a majority of true conjuncts but one false is true.

Sextus here focuses on the specific case of the conjunctive proposition that comprises a large number of constituents all of which are true except one.[254] According to the Stoic rule, this conjunction should be called false. Sextus does not argue that in this case the Stoic rules are 'contrary to common usage' or that they 'clash with common sense', as Brunschwig understands the passage (op. cit. p. 75). He just argues that if it is allowed to the Stoics to lay down the laws they wish and to call this conjunction false, others should equally be allowed to say, according to another rule that they may wish to lay down, the opposite: that this conjunction is true. Sextus does not propose this alternative as being based on better or more plausible grounds than the Stoic view. He proposes it as an alternative which, being at least equally legitimate, is enough to show that in the case that everyone can lay down for himself his own rules, the Stoics cannot claim that their rules are the right ones to be generally followed.

Thus a model of approach that is based on the assumption that the logicians, and each of their schools, are allowed to lay down what laws they please and to make rules just as

[254] 'Unlike modern conjunctions, the conjunctive assertible is defined and understood in such a way that more than two conjuncts can be put on a par (cf. Aulus Gellius *Noctes Atticae* XVI 8.10). The standard form has a two-or-more part connective: "both…and…and…" (καί…καί…καί…)', Bobzien, 'Logic, The Stoics', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge 1999, p. 106.

they choose would not allow any reasonable choice between different sets of rules. To this first model, which let us call "decisionistic", Sextus juxtaposes a different model, which I will call "philosophical". The philosophical model is based on the assumption that in our approach to the problem of conjunction we should devote our attention to the nature of things (127: εἰ δὲ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων προσεκτέον ἐστίν…). Sextus implies that in this case the formation and the approval of a rule about the conjunction cannot be the result of an arbitrary decision; on the contrary, we have a reasonable basis on which to speak about the conjunction. If we follow this model then, as Sextus remarks:

> l.c.: ἀκόλουθον δήπουθεν τὸ τὶ μὲν ψεῦδος ἔχον, τὶ δὲ ἀληθὲς συμπεπλεγμένον μὴ μᾶλλον ἀληθὲς ἢ ψεῦδος εἶναι λέγειν.
>
> it is presumably consistent to say that the conjunctive that has one part true and one part false is no more true than false.

In this case, Sextus' suggestion that 'the conjunctive that has one part true and one part false is no more true than false' is *not* just what follows as coherently consistent with the rules that 'if all the conjuncts are true the conjunction is true', and 'if all the conjuncts are false the conjunction is false', as was the point when Sextus first brought into the discussion this suggestion earlier on, in §125. Here he presents the same suggestion as being consistent with the concern to present how things are in their real nature.

Although such a concern may sound alien to a modern logician setting out the truth table of conjunction, since he is aware of working within a purely formal truth-functional system, we can safely assume that in ancient times it was a concern that the Stoics, at least, could hardly deny that they were committed to in logic. In modern times we speak about the philosophy of logic, in the same way that we speak about the philosophy of science or perhaps of music; but the Stoics' logic was one of the three parts of philosophy, and consequently itself was philosophy. Therefore it stands to reason that logical terminology was formulated according to the general rules of philosophical investigation and in subordination to the principal philosophical aim of conceiving how things really are. The fact is, as Ierodiakonou argues, that 'Stoic logic deals with a particular domain of reality of its own, which is distinct from the subject-matter of physics and that of ethics, namely it deals with propositions and their interrelations; for… the Stoics view propositions as states of affairs which, although they do not exist as

bodies do, definitely are part of reality in that they obtain and, if true, are facts' (Ierodiakonou, op. cit., p. 507).

Therefore we can say that insofar as the Stoics' investigation into the conjunction aimed at conceiving a certain reality, it was analogous to an investigation in physics. If this is right, then we have to consider the argument that Sextus uses to support his suggestion about the conjunction as legitimate and to the point. This argument is based on a parallel between the conjunction and the mixture of black and white.[255] He argues:

> *M* VIII 127: ὥσπερ γὰρ τὸ ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος μεμιγμένον οὐ μᾶλλον λευκόν ἐστιν ἢ μέλαν (τὸ μὲν γὰρ λευκὸν λευκὸν ἦν καὶ τὸ μέλαν μέλαν ὑπῆρχεν), οὕτω τὸ μὲν ἀληθὲς μόνον ἀληθὲς εἶναι [καὶ] συμβέβηκεν, τὸ δὲ ψεῦδος μόνον ψεῦδος ὑπάρχει, τὸ δὲ σύνθετον ἐξ ἀμφοτέρων οὐ μᾶλλον ἀληθὲς ἢ ψεῦδος προσαγορευτέον
>
> for just as what is a mixture of white and black is no more white than black (for the white was white and the black was black), what is solely true turns out to be true, what is solely false is false, and what is composite of both should be called no more true than false.

At this point Sextus presents the answer of those, probably Chryssipus and his followers, who had proposed that the conjunction with just a single false conjunct is false. He writes:

> *M* VIII 128: ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ βίῳ, φασί, τὸ κατὰ μὲν τὰ πλεῖστα μέρη ὑγιὲς ἱμάτιον κατ' ὀλίγον δὲ διερρωγὸς οὐκ ἀπὸ τῶν πλείστων καὶ ὑγιῶν μερῶν ὑγιὲς εἶναι λέγομεν ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ὀλίγου καὶ διερρωγότος διερρωγός, οὕτω καὶ τὸ συμπεπλεγμένον, κἂν ἓν μόνον ἔχῃ ψεῦδος πλείονα δὲ ἀληθῆ, λεχθήσεται τὸ ὅλον ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ψεῦδος.
>
> But, they say, just as in life we do not say that the piece of clothing that is sound in most parts, but torn in a small part, is sound (on the basis of its sound parts, which is most of them), but torn (on the basis of its small torn part), so too the conjunction, even if it has only one false component and a majority of true ones, will as a whole be called false on the basis of that one.

---

[255] Brunschwig gives a different reason that supports further what I claim here. He writes: 'This comparison between the logical problem of the conjunctive proposition and the physical problem of a mixture is in fact quite pertinent both form the point of view of the Stoics and from that of their opponents, for there is unquestionably a morphological similarity between the two problems: in both cases it is a matter of determining the properties of the whole, taking full consideration of the properties of the parts' (op. cit., p. 77). Although, as he argues, the character of this logico-physical parallelism is incomplete, since another physical model might have been as viable as the one that Sextus uses, 'there does remain a parallelism between the paradoxes engendered by the mixed conjunctive proposition and those engendered by the notion of total mixture' in the Stoic physical theory of mixture (ibid.).

These Stoics argue that as in ordinary life we call a garment torn that has a small part torn, in spite of the fact that in most parts it is sound, in the same way we call the conjunction false that has just one false conjunct.

One question that arises here is how this Stoic argument could possibly work as an answer to Sextus' previous argument, which was based on what happens to the mixture of black and white.

Sextus' argument is based on a simple observation of how things *are*, not on how ordinary language calls them. The ancient Greeks would normally call any mixture of white and black φαιόν, which is grey.[256] Nevertheless, whatever we may call this mixture in ordinary language, Sextus' point is that if our concern is to represent how things are, then we should accept that to call the mixture of white and black 'no more white than black' represents faithfully what there really is. Or at least represents it more faithfully than calling it white, since white was white before it got mixed with black, or than calling it black, since black was black before it got mixed with white.

Although mixture was of special interest in physics, and more specifically in Stoic physics, where we find a technical distinction of different types of mixture, Sextus' argument does not presuppose any highly technical notions. Sextus does not call the mixture he is talking about after any of the technical Stoic categories. Anyone can follow his observation, and the language that he uses is plain and simple language that everyone can understand. For these reasons it could be taken as an argument that is based on how we present in ordinary language an ordinary observation. But the fact that the observation that Sextus draws on is presented in ordinary language is not particularly supportive or relevant to his point, which is based on how things *are* in a specific, relatively apparent case. For that reason, Sextus presents this argument as legitimate within the philosophical model of approach, as an argument that supports an investigation into the real nature of things. After all, Dogmatic philosophers, especially those of the Hellenistic era, attempted constantly and systematically to use ordinary experience, and the

[256] Although there were theories, such as Aristotle's, that all colours are generated by the mixture of just black and white. Cf. e.g. *De sensu* 439b18-440b25; *Cat*. 12a17-19.

corresponding observations about how things are, as an evident basis (ἐνάργεια) on which they could found their philosophical theories.

Therefore it seems to me clear that Sextus' point when he brings into the discussion the parallel between the black and white mixture and the conjunction with true and false conjuncts is not to show, as for example Brennan understands the passage, that 'normal usage does not obviously support one rendering of the TF conjunction any more than it supports another' because in normal usage 'sometimes we say that the mixed item is no more black than white' (p. 160, 'Criterion and Appearance in Sextus Empiricus', *BICS*, 1994). First of all I do not think that ancient Greeks would say anything like that in normal usage! And, after all, if Sextus really wanted to base his argument on normal or common usage, or on how we speak about things following common usage, he would have to accept that his verdict that the Stoic argument which comes next is silly (§129: εὔηθες) would concern his own argument as well.

But let us examine more closely the Stoics' argument and Sextus' criticism of it. According to one possible interpretation of the Stoic argument, the Stoics' point may be that physical mixture is not the proper parallel to the case of the conjunction. On the contrary, the proper parallel is a fabricated object, which a slight damage may put out of order. If the point of the Stoic argument were this, then it would be a legitimate argument within the philosophical model of approach, like the argument that was based on mixture, and it would be a good argument against the latter. But the way Sextus presents the Stoics to formulate their argument also suggests a different interpretation: the Stoics' answer draws attention not to a certain fact, for example the assumed fact that a garment slightly torn cannot function as a garment, but it draws attention to the ordinary *way of speaking about* garments. The way they introduce the parallel referring to how garments are spoken of in ordinary life (§128: ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ βίῳ… λέγομεν…) is strong evidence for such an interpretation. The Stoics' point then is just that in both cases, in the ordinary way of speaking about a garment and in the Stoic logical theory about conjunction, what we call the whole, i.e. 'false' or 'torn', depends on what happens to even a small part of it.

Now Sextus, understanding the Stoic argument in this way, takes it to be silly (εὔηθες). As he explains:

> *M* VIII 129: ὅπερ ἐστὶν εὔηθες. τῷ μὲν γὰρ βίῳ συγχωρητέον καταχρηστικοῖς ὀνόμασι χρῆσθαι, μὴ πάντως τὸ πρὸς τὴν φύσιν ἀληθὲς ζητοῦντι, ἀλλὰ τὸ πρὸς τὴν δόξαν. φρέαρ γοῦν ὀρύσσειν φαμὲν καὶ χλαμύδα ὑφαίνειν καὶ οἰκίαν οἰκοδομεῖν, οὐ κυρίως· εἰ γὰρ φρέαρ ἐστίν, οὐκ ὀρύσσεται ἀλλ' ὀρώρυκται, καὶ εἰ χλαμύς ἐστιν, οὐχ ὑφαίνεται ἀλλ' ὕφανται. ὥστε ἐν μὲν τῷ βίῳ καὶ τῇ κοινῇ συνηθείᾳ τόπον εἶχεν ἡ κατάχρησις· ὅταν δὲ τὰ πρὸς τὴν φύσιν ζητῶμεν πράγματα, τότε ἔχεσθαι δεῖ τῆς ἀκριβείας.
>
> This is silly. For in ordinary life we have to allow the use of loose names (καταχρηστικά ὀνόματα), especially since what is being sought after is not what is true in reference to nature, but what is true in reference to opinion. Thus we speak of digging a well and of weaving a cloak and of building a house, but not properly; if there is a well, it is not being dug but has been dug, and if there is a cloak, it is not being woven but has been woven. So that in ordinary life and in common usage speaking loosely did have its place; but when we are investigating things in reference to their nature, then we have to stick to exactness.

Sextus' point against the Stoic argument is that although in ordinary speech we have to allow the use of καταχρηστικά ὀνόματα, when we inquire into the real nature of things –which is what we do if we follow the philosophical model of approach to the conjunction– we have to follow a certain ideal of exactness (ἀκρίβεια) that this sort of name cannot serve. The Stoics, as Sextus understands their argument, are not invoking the parallel of the mostly sound but slightly torn garment which will ordinarily be called a torn one, merely as an *illustration* of what they do when they call a conjunction with a single false part a false one. Instead, Sextus argues as if the Stoics were using this parallel in order to say that in the same way that in life we are *warranted* in calling such a garment torn, we are *warranted* in calling such a conjunction false. And this is what he censures as silly (εὔηθες) in this argument.

To understand fully Sextus' point we need first to understand what he means when he talks about καταχρηστικά ὀνόματα, which precisely are the καταχρηστικά ὀνόματα in the Stoic argument, and what makes the latter καταχρηστικά.

Already in the first century B.C. and down to Sextus' time, κατάχρησις was used as a standard technical term for one of the figures of speech (τρόποι), alongside metaphor,

allegory, metonymy, synecdoche, etc. Its standard definition as we find it in the grammarians' handbooks is the following:

> Tryphon, *Περὶ τρόπων*, *Rhetores Graeci*, vol. 3, L. Spengel (ed.), Leipzig 1856, p. 192. 21-23: Κατάχρησίς ἐστι λέξις μετενηνεγμένη ἀπὸ τοῦ πρώτου κατονομασθέντος κυρίως τε καὶ ἐτύμως ἐφ' ἕτερον ἀκατονόμαστον κατὰ τὸ οἰκεῖον.[257]
>
> Κατάχρησις is a word transferred from what was first named properly and truly to a different thing that has no literal name.

Some of the standard examples that accompanied this definition were γόνυ καλάμου, ὀφθαλμὸς ἀμπέλου, χεῖλος κεραμίου, τράχηλος ὄρους (op. cit. 23-25). In these examples, the words γόνυ (knee), ὀφθαλμὸς (eye), χεῖλος (lip), τράχηλος (neck), which are properly used about human beings, were used to name analogically parts of, respectively, the reed, the grape-wine, the jar and the mountain. Κατάχρησις was understood as serving the necessity to provide a name for things that do not have a literal name, contrary to other figures, like metaphor, that were understood more as ornaments.[258] The name κατάχρησις for this figure of speech must have been based on one of the senses of the verb καταχράομαι, which according to Liddell-Scott could have the meaning of making full use of, or of applying. In this sense we find it for example in Aristotle's *De anima*, 420b, and in *De partibus animalium*, 659b and 683a. There, Aristotle uses καταχράομαι for cases in which one bodily organ is used for more than one function. Καταχράομαι denotes the extension or the diversity of use, which is something that nature does when it cannot do otherwise, since nature's first choice is one organ for one function.[259] In similar terms κατάχρησις as a name of a figure of speech refers to a deviation of the meaning of a word that happens in the course of the use, and serves the necessity of naming something for which no literal name is available. Apart from κατάχρησις in the narrow technical sense that I analyzed above, in Sextus' time the

---

[257] Cf. also Georgius Choeroboscus, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, *Rhetores Graeci*, vol. 3, L. Spengel (ed.), Leipzig1856, p. 246.23-25 and *Rhetorica Anonyma*, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων* (ibid.) p. 208.21-22.

[258] Cf. *Rhetorica Anonyma, Περὶ τρόπων, Rhetores Graeci*, vol. 3, L. Spengel (ed.), Leipzig 1856, p. 228.1-5: Εἰσὶ δ' οὗτοι κοινοὶ μὲν καὶ τῆς ἡμετέρας συνηθείας, ἐπιπολάζουσι δὲ ἐν ποιητικῇ, διὸ καὶ ποιητικοὶ κέκληνται· παρελήφθησαν δ' αὐτῶν οἱ μὲν κόσμου χάριν, ὡς ἡ μεταφορά, οἱ δὲ τοῦ ἀναγκαίου, ὡς ἡ κατάχρησις.

[259] We find this view especially in *De partibus animalium*, 683a, and in Michael, *In libros de partibus animalium commentaria*, M. Hayduck (ed.), in *Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.2, Berlin 1904, pp. 78-79.

term καταχρηστικῶς was also used, sometimes, as a synonym of τροπικῶς, to denote the figurative way of speaking in general.[260]

But when Sextus objects to the Stoic argument that wants to gain warrant for the use of καταχρηστικά ὀνόματα in the inquiry into the real nature of things on the basis of the warrant to use such names in ordinary speech, he does not focus on cases that would fall under the figure of speech called κατάχρησις, or under figurative speech in general. Sextus *does not* draw attention, for example, to the fact that when we use ὑγιής for the garment and for the conjunction we are employing the figure of speech that the ancient grammarians used to call κατάχρησις. The literal meaning of ὑγιής is 'healthy' and it is literally used when we say, for example, that a certain human being is ὑγιής. Nor does Sextus mention, against the Stoics, the fact that in the literal use of ὑγιής, when we say that someone is in good health, we mean that he is 'reasonably healthy', 'healthy overall', and not that he is 'perfectly healthy'. Sextus *does not say* that the right thing to do in speaking about the conjunction is what we do in our literal use of the word ὑγιής, i.e. that we do not pay attention to minor problems of health, for example to a slightly defective vision, when asserting someone to be ὑγιής, contrary to what we do in the κατάχρησις of the word, which is, in the case of the garment, that we pay attention even to a small torn part, and this is enough to prevent us from calling it ὑγιές. Moreover, the examples that Sextus gives, in our passage, for speaking οὐ κυρίως cannot be classified either under the grammarians' term of κατάχρησις as a figure of speech, or under the category of figurative speech in general. Speaking of digging a well, of weaving a cloak and of building a house look like perfectly literal ways of speaking. Therefore Sextus must be using κατάχρησις and κυρίως here in a different way.

In Sextus' time καταχρηστικῶς was also used to indicate established usages of a word that do not agree with the definition of the item referred to by this word. For example the grammarians used to underline that although it was an established usage to speak about the infinitive as one of the five moods of the verb, the infinitive was only

[260] Cf. Galen, *De sanitate tuenda*, VI 120.1-5 Kühn: διττή τις ἡ τῶν ὀνομάτων χρῆσις ἐγένετο, κυρίως μὲν ὀνομαζόντων ἑτέρα, καταχρωμένων δ' ἑτέρα. τὸ μὲν οὖν κυρίως ἀραιόν ἐστι τὸ μεγάλοις διαλαμβανόμενον πόροις, ὥσπερ γε καὶ πυκνὸν τὸ μικροῖς· τὸ δ' ἐκ μεταφορᾶς ἢ καταχρήσεως ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάζειν ἐθέλῃ καὶ κατὰ τοῦ κεχυμένου τε καὶ πεπιλημένου λέγεται. And Origen, *Contra Celsum*, 6, 61.28-29: Ἀλλ' ἔστω καταχρηστικῶς λέγεσθαι τὸ χειρουργεῖν ἢ τροπικῶς…

καταχρηστικῶς a mood, since the mood is an intention of the soul and there is no such thing in the case of the infinitive.[261] Similarly, neuter nouns do not have, properly speaking, a vocative case, but it is only καταχρηστικῶς that we speak about the neuters' vocative, since most of the neuter nouns are inanimate and we should not invoke such things.[262] Similarly it is only καταχρηστικῶς that we call in some cases a vowel without consonants a syllable, since a syllable properly speaking was defined as a conjunction of a consonant with a vowel or vowels.[263] In similar terms, the nominative and vocative were taken to be 'cases' not properly speaking, but only καταχρηστικῶς.[264]

Here the term καταχρηστικῶς does not operate just as a descriptive term that indicates the use of a particular figure of speech, or figurative speech in general, in contrast to the literal use, but it refers more generally to a use that, although established, is a divergence from the right or the proper (κυρίως) sense of the word. The proper sense in these cases is given by the definition of the item the word refers to, and it is in accordance with how things are, and therefore it is in accordance with the truth. On the contrary, the items that are called "x" καταχρηστικῶς have just a superficial formal resemblance to the items that are properly called "x"; they do not satisfy the definitions of these items, and for that reason the catachrestic usage is not in accordance with how things are and with truth properly speaking.[265]

---

[261] Cf. Aelius Herodianus, *Παρεκβολαὶ τοῦ μεγάλου ῥήματος*, J. La Roche (ed.), Vienna 1863, 4.7-9: Πόσαι κυρίως ἐγκλίσεις; πέντε. ἡ ἀπαρέμφατος δὲ οὐ κυρίως ἔγκλισις, ἀλλὰ καταχρηστικῶς. καὶ διατί; ἐπειδὴ ἔγκλισις λέγεται βούλημα ψυχῆς, ἡ δὲ ἀπαρέμφατος μὴ ἔχουσα βούλημα ψυχῆς εἰκότως οὐδὲ ἔγκλισις λέγεται.

[262] Cf. Aelius Herodianus, *Περὶ κλίσεως ὀνομάτων*, *Grammatici Graeci*, vol. 3.2, A. Lentz (ed.), Leipzig 1870, p. 766.16-21: ἰστέον δὲ ὅτι κυρίως οὐκ ἔχει κλητικὰς τὰ οὐδέτερα ἀλλὰ καταχρηστικῶς. τὰ γὰρ πολλὰ αὐτῶν ἄψυχά ἐστιν οἷον τὸ ξύλον, τὸ βέλος, τὸ τεῖχος· οὐ δεῖ δὲ τὰ ἄψυχα καλεῖν, ὁ γὰρ καλῶν διὰ τοῦτο καλεῖ τινα ἵνα ἐπιστρέψῃ πρὸς αὐτόν· τὰ δὲ ἄψυχα πῶς ἔχει ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν καλοῦντα αὐτά; πρόσκειται «τὰ πολλὰ αὐτῶν» διὰ τὸ γύναιον καὶ παιδίον, ταῦτα γὰρ ἔμψυχά ἐστιν.

[263] Cf. *Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, *Grammatici Graeci*, vol. 1.3, Ed. A. Hilgard (ed.), Leipzig 1901, p. 570.8: Συλλαβή ἐστι κυρίως σύλληψις συμφώνων μετὰ φωνήεντος ἢ φωνηέντων, and 20-22: Καταχρηστικῶς δὲ εἶπεν ὁ τεχνικὸς καὶ τὴν ἐξ ἑνὸς φωνήεντος συλλαβήν· κατάχρησις δέ ἐστι τρόπος· τρόπος δέ ἐστι παρατροπὴ ἀληθείας, ὥστε οὐκ ἔστι συλλαβή.

[264] Cf. Georgius Choeroboscus, *Prolegomena et scholia in Theodosii Alexandrini canones isagogicos de flexione nominum*, *Grammatici Graeci*, vol. 4.1, A. Hilgard (ed.), Leipzig 1894, 109.25–111.9 and M. Frede, 'The Stoic Notion of a Grammatical Case', in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39 (1994), pp. 13-24.

[265] In theological contexts this sense of καταχρηστικῶς becomes even clearer. When something is taken to be said καταχρηστικῶς and not in the proper (οὐ κυρίως) sense, it is understood as not representing how things really are; it is taken as being far from truth properly

In philosophical contexts the term κυρίως, if we take it separately, has an important history of use that begins with Aristotle. To bring into the discussion just one famous passage, *Categories* 2a11-19[266] on substance, we can say that κυρίως or κυριώτατα indicates the meaning that is the primary one because it refers to items with ontological priority, and for that reason it is the meaning that has authority over the other secondary meanings, which refer to items that are ontologically dependent on the item referred to by the prime meaning. In philosophical contexts καταχρηστικῶς never became the standard opposite of κυρίως. In the few cases that we find the two terns as opposites, the distinction between what is κυρίως and what is καταχρηστικῶς again does not concern just the literal in opposition to the figurative way of speaking, but instead has serious ontological implications. If what we are interested in is how things really are and which is the truth as far as the ontological order is concerned, then we need to be able to distinguish what is said κυρίως. In opposition to the single κυρίως meaning, there are various οὐ κυρίως meanings for the same linguistic item. In some cases this meaning was characterized as καταχρηστικῶς. Apart from the necessity to provide a name for something that has not a literal name, the basis for such a characterization must have been some kind of supposed resemblance between the item that is called κυρίως "x", and another item that was called "x" only καταχρηστικῶς.[267]

---

speaking. At the same time there is a point in using such ways of speaking, and even God may be taken as expressing himself καταχρηστικῶς and οὐ κυρίως. Cf. e.g. Philo Judaeus, *De Abrahamo*, 120.1-121.2: μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματός ἐστι μόνον πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος, ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐχ ὧδε ἔχει· ἀλλ' ἔστιν, ὡς ἄν τις ἐγγύτατα τῆς ἀληθείας ἱστάμενος εἴποι…, and *De mutatione nominum*, 27.1-28.1: ἀλλὰ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ "ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς" (Gen. 17, 1) λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ. ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῄζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός, ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό. But in theological contexts there is such an extended use of καταχρηστικῶς that it would require a more profound investigation in order to be able to say something more specific about it.

[266] Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.

[267] Cf. how Clemens Alexandrinus presents the opposite Stoic and Peripatetic theses about the corporeality or the incorporeality of causes, *Stromata*, VIII 9, 26.1-4: οἱ μὲν οὖν σωμάτων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια. οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον

Now we are in a better position to understand why Sextus presents speaking of digging a well, of weaving a cloak and of building a house as ways of speaking that are not proper, but are instead representative of καταχρηστικά ὀνόματα or κατάχρησις. Dogmatic philosophers, such as Aristotle, Diodorus and the Stoics devoted serious philosophical consideration to phrases like 'digging a well', 'weaving a cloak' and 'building a house' in connection with problems that concern motion. As M. Frede has shown, in the context of this discussion the Stoics came up with the grammatical distinction between the complete and the incomplete aspect of the tenses of the verb.[268] For the Stoics the incomplete aspect of the tense signifies that the object, which is the upshot of the action in progress that the verb refers to, does not already exist as a complete object.[269] For example in the case of 'digging a well' (ὀρύσσειν φρέαρ), the tense of the verb, which is the "present imperfect" (ἐνεστὼς παρατατικὸς), signifies that the well does not exist as a complete object. Since something remains to be done, as long as someone is still digging the well, the well is not finished, and therefore there is not a well as a complete object. We need a tense with a perfective aspect to signify that there is as a complete object the upshot of the action that the verb signifies. Therefore we need to say that the well has been dug (φρέαρ ὀρώρυκται), using the present perfect (ἐνεστὼς συντέλικος or παρακείμενος), instead of the present imperfect.

This is, in general terms, the background that we need to have in mind in order to understand the explanation Sextus provides for characterizing speaking of 'digging a well', 'weaving a cloak' and 'building a house' as "οὐ κυρίως", when he points out that 'if there is a well, it is not being dug but has been dug, and if there is a cloak, it is not being woven but has been woven'. If we approach the phrases 'digging a well', 'weaving

---

καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα (=*SVF* II 345), where he gives 'resembling a cause' (αἰτιωδῶς) as an explanation of καταχρηστικῶς. Cf. also *SVF* II 500.

[268] Cf. M. Frede, 'The Stoic Doctrine of the Tenses of the Verb', in *Dialektiker und Stoiker*, Kl. Döring and Th. Ebert (eds.), Stuttgart 1993, p. 145.

[269] Frede has pointed out that, for Aristotle, the fact that when somebody is building a house something remains to be done so long as he is still building the house and until the house is finished, was one of the senses according to which motion is incomplete. The Stoics on the contrary maintained, as Frede remarks, that 'what is incomplete, or not completed, rather is what is the result from the motion, e.g. the house in the case of house building. This very much sounds like a criticism of Aristotle' (op. cit. p. 146).

a cloak' and 'building a house' as names of given real facts, then the use of the words 'well', 'cloak' and 'house' in them is problematic. Although when we use these terms we signify certain objects and it is as if these objects were part of the given facts that we refer to with these phrases, these objects, as the tense of the verbs signifies, do not already exist in their complete form as parts of these facts. So with these phrases we signify contradictory things, namely that an object does not exist and at the same time that it does exist.

Nevertheless these phrases represent established ways of speaking, they are part of common usage, and they were suitable for use, in a non-problematic way, in the context of ordinary life. In ordinary life when someone tells us that he is digging a well, it does not even occur to us that this phrase signifies contradictory things, and there is no reasonable danger to misunderstand what we have been told, just because the name 'well' is present, and to assume that a complete well, which is the product of the act of digging that is now in progress, is already there. We become aware of the fact that phrases of that sort are problematic only if we approach them through a specific philosophical perspective of being interested in the truth of how things are in their nature. Through this perspective we find out that these phrases are not proper ways of speaking because they do not represent accurately the reality we intend to refer to. We also find out that in ordinary language no better, more accurate, ways of speaking were available to us, and for that reason we may come to say that we used them καταχρηστικῶς. Thus for Sextus, in ordinary life and in common usage κατάχρησις had its place (τόπον εἶχεν ἡ κατάχρησις).

Κατάχρησις *had* its place in ordinary life, *was* a proper and not a problematic way of speaking, but it does not seem to still retain its place there in the same way, once we have come to discern that it is just a κατάχρησις. It is unlikely to be by chance or because of speaking carelessly that Sextus uses here εἶχεν, 'had' in the past tense, instead of ἔχει, 'have' in the present, since in our passage he is focusing precisely on the differences in signification of verbs according to tense. The view that Sextus seems to be conveying is that as soon as we become aware that certain ordinary ways of speaking are falling short of being fully true, these ways of speaking are not taken any more to be proper and unproblematic ways of speaking; they no longer have a place even in ordinary life.

However that may be, Sextus remarks that we still have to allow (συγχωρητέον) the use of καταχρηστικά ὀνόματα in ordinary life. The assumption behind this concession is that the language we employ in ordinary life has, in principle, comparable pretensions of signifying completely and truly, and comparable demands for names that faithfully represent the true nature of things, to those of philosophical language. They are precisely the pretensions and demands that, according to Sextus' remark, one must however waive, allowing the use of καταχρηστικά ὀνόματα in ordinary life, inasmuch as what is sought after in life is not what is true in reference to nature (τὸ πρὸς τὴν φύσιν ἀληθὲς), and inasmuch as for life's practical purposes we can rely on a lower or inferior sort of truth which conforms with δόξα. But certainly this is something that we cannot do when we are investigating things in reference to their nature, or in other words when we follow what I called the 'philosophical' model of approach. In this case, according to Sextus' remark, we have to stick to and to pursue exactness.

Now we can understand Sextus' objection to the Stoics' calling "false" the conjunction with all parts true except one, and his suggestion to call it "no more true than false", if it is the philosophical model that we are following in our approach to the matter. First of all, the name "false" in the case in question is a κατάχρησις, because it represents an extension of the use of "false", which is primarily (κυρίως) the name of the conjunction with all the conjuncts false, to the conjunction with one or some parts false and the other parts true. And second, when it is used for the conjunction with one or more parts false and the rest true, it does not represent faithfully and precisely the nature of the item it refers to, since this item, insofar as it contains parts that are true, is not solely and simply false, as is the conjunction with all its parts false. On the contrary, Sextus' suggestion to call this kind of conjunction 'no more true than false', like the mixture of black and white which is 'no more black than it is white', is at least superior to the Stoics' suggestion. In the case where we are following the philosophical model of approach, we have the grounds on which to judge between the two suggestions, and our decision must be in favour of Sextus' suggestion. According to Sextus' remark, the demand to try to maintain or to stick to exactness is essentially connected to the demand to devote our attention to the real nature of things. Thus exactness becomes the measure of how successfully the philosophical notions and theses reflect reality. It is according to this measure that the "no more" name is proposed here as the right one for the conjunction that has some parts

true and some false, since it attempts to serve the ideal of exactness that Sextus attributes to the inquiry into the nature of things.

The crucial question that arises now is whether Sextus in *M* VIII 129 is speaking *in propria persona* and therefore himself adopts the views that he presents there about ordinary language and about the role of the ideal of exactness in philosophical investigations, or whether he is speaking only *ad hominen*, expressing the Dogmatists' way of thinking. The first thing to note is that the suggestion to call the conjunction that has some parts true and some false 'no more true than false', which Sextus advocates with what he says in *M* VIII 129, contains the expression οὐ μᾶλλον. This expression could be taken for the typical Sceptical phrase οὐ μᾶλλον, and for that reason someone may be misled into thinking that the Sceptics are suggesting the οὐ μᾶλλον name *in propria persona*, and that therefore it is *in propria persona* that they advocate their suggestion in §129. But Sextus has already drawn attention to the fact that οὐ μᾶλλον is ambiguous. Discussing the differences between the Sceptics and the Democriteans, Sextus remarks that the Sceptics and the Democriteans use the phrase "No more" in different senses. The latter assign to it the sense that neither is the case, whereas the Sceptics' sense is that they do not know about some apparent thing whether it is both or neither.[270] The Sceptical phrase οὐ μᾶλλον was interpreted as indicating the Sceptics' affections, not what is or is not really the case.[271] But when it comes to the conjunction, the οὐ μᾶλλον name is proposed as representing what is the case, as signifying the nature of a specific kind of conjunction. Therefore we do not have here an instance of the Sceptics speaking in *propria persona*, uttering the Sceptical phrase 'οὐ μᾶλλον', and there is nothing especially Sceptical in the use of the expression οὐ μᾶλλον in this name.

On the contrary, the presence of the notion of δόξα in *M* VIII 129 is enough to warrant the inference that the view that Sextus presents there about ordinary language, exactly because it is expressed in terms of δόξα, belongs to the Dogmatists, and that Sextus is

[270] *PH* I 213: διαφόρως μέντοι χρῶνται τῇ 'οὐ μᾶλλον' φωνῇ οἵ τε σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνήν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν, πότερον ἀμφότερα ἢ οὐθέτερόν τι ἔστι τῶν φαινομένων.
[271] *PH* I 190: And 'No more this than that' indicates our affection whereby we come to end in equilibrium because of the equipollence of the opposed objects (δηλοῖ δὲ τὸ 'οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε' καὶ πάθος ἡμέτερον, καθ' ὃ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ἀντικειμένων πραγμάτων εἰς ἀρρεψίαν καταλήγομεν).

presenting it only *ad hominem*. It is the Dogmatists and not the Sceptics who speak about ordinary life in terms of δόξα. Sextus systematically employs the term ἀδοξάστως in the *PH* when he refers to the life that the Sceptics live or to life from the Sceptics' point of view.[272] When the Sceptics say that they live ἀδοξάστως[273] they declare that the concept of δόξα is deliberately excluded from their account of the Sceptics' ordinary life. This is further confirmed by the fact that in *PH* I 13, the *locus classicus* in which Sextus allows the Sceptics to have some kind of beliefs –ordinary beliefs included– he does not use the term δόξα. He prefers a particular sense of the term δόγμα, in spite the fact that he names his opponents, the Dogmatists, after this term. It seems that for Sextus the notion of δόξα was so fundamentally Dogmatic that it could hardly be used to refer to Sceptical beliefs. And last but not least: as Sextus points out specifically about the use of names, the Sceptics *do not* use them in reference to δόξα, but they share with the Methodists 'lack of δόξα and indifference to the use of names' (*PH* I 240: τὸ ἀδόξαστόν τε καὶ ἀδιάφορον τῆς χρήσεως τῶν ὀνομάτων κοινὸν εἶναι τῶν ἀγωγῶν). Thus it could hardly be the Sceptics who have to allow the use of καταχρηστικά ὀνόματα in life in reference to δόξα, and it could hardly be the Sceptics who are committed to the assumption that the language we employ in ordinary life has, in principle, comparable pretensions of signifying completely and truly, and comparable demands for names that faithfully represent the true nature of things, to those of philosophical language.

Altogether, there is enough evidence to lead us undoubtedly to the conclusion that Sextus is speaking under the persona of the Dogmatist in *M* VIII 129 when he claims that we have to allow in ordinary life the use of καταχρηστικά ὀνόματα, since ordinary life is not seeking after what is true in reference to nature, but what is true in reference to δόξα.

But we still need to shed light on the sceptical attitude towards the ideal of exactness as the δέον to be followed in the investigation into the real nature of things. In our previous discussion of Democritus' saying that 'human being is what we all know', we have seen that the exactness of referring accurately to reality is the kind of exactness that the Dogmatists' investigation into the conceptions of things aims and that was supposed to

[272] Cf. *PH* II 102, 246, 254, 258, III 2, 235.
[273] Cf. *PH* I 23: τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.

give to the philosophers the authority to answer the philosophical questions. Sextus follows and advocates such an ideal of exactness as far as he follows *ad hominem* the Dogmatists' investigation into the conceptions of things. But Sextus does not have to believe, as the Dogmatists do, that philosophical knowledge is actually attained through formulations that succeed in exact reference to reality. The Sceptics' investigations until now have shown that the Dogmatists' investigations have not actually succeeded in attaining such formulations and such knowledge. Thus the Dogmatists' authority to answer the philosophical questions and to censure ordinary language accordingly have not been factually proved but is merely claimed.

3. The Dogmatists' requirements for exact conceptions in contrast to speaking ἀφελῶς, i.e. ordinarily, in the absence of these requirements.

3. 1. The argument of displacement

The subject I would like to turn to next is Sextus' treatment of the argument of displacement. I am interested in this argument because in setting forth his objections to its employment, Sextus distinguishes descriptively between, on the one hand the requirements governing the conceptions the Dogmatists are after in their investigation into the nature of things, and, on the other, a way of speaking pertinent to ordinary life, formed in the absence of these requirements. In this way he draws a distinction, without on this occasion invoking any Dogmatic views, between the two contexts: that of the Dogmatists' investigation and that of ordinary life. What adds to the intrinsic interest of the passage itself is that Burnyeat's interpretation of it composes an essential part of his more general attempt to argue that the distinction and insulation between ordinary notions and the notions that natural philosophers are after is not available to Sextus.[274] I am going to argue that Burnyeat's interpretation of this passage is wrong, as is also his view that Sextus' attack, when for example he discusses place, concerns both the natural philosophers' notions and the notions that we use in ordinary contexts and practices.[275]

---

[274] in his article 'The Sceptic in His Place and Time', in Burnyeat and Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis/Cambridge 1997.

[275] Burnyeat concludes about Sextus' discussion of place, 'He questions the entire language game of locating bodies in their places' (p. 108, ibid.).

The argument of displacement is one of the arguments that Sextus in *PH* III 120-121 presents as being developed by the Dogmatists on the basis of ἐνάργεια -of what is evident or plainly obvious- in support of the existence of 'place'. He sets forth the argument as follows:

> *PH* III 120: τίς γὰρ ἄν, φασί, λέξειε μὴ εἶναι τόπον… βλέπων τε, ὅτι ἔνθα ὁ ὑφηγητὴς ὁ ἐμὸς διελέγετο, ἐνταῦθα ἐγὼ νῦν διαλέγομαι
>
> who, they ask, would say that there is no such thing as place… when he sees that where my teacher used to talk there I now talk.

In *M* X, again in the course of presenting the arguments that purport to establish the existence of place, Sextus provides a more extended version of the same argument:

> *M* X 8: οὐ μὴν ἀλλ' εἰ ὅπου ἦν Σωκράτης, νῦν ἔστιν ἄλλος, οἷον Πλάτων ἀποθανόντος Σωκράτους, ἔστιν ἄρα τόπος. ὡς γὰρ τοῦ ἐν τῷ ἀμφορεῖ ὑγροῦ ἐκκενωθέντος καὶ ἄλλου ἐπεγχυθέντος λέγομεν ὑπάρχειν τὸν ἀμφορέα τόπον ὄντα καὶ τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὕστερον ἐπεμβληθέντος ὑγροῦ, οὕτως εἰ ὃν τόπον κατεῖχε Σωκράτης ὅτ' ἔζη, τοῦτον ἕτερος νῦν κατέχει, ἔστι τις τόπος
>
> Moreover, if where Socrates was another man (such as Plato) now is, Socrates being dead, then place exists. For just as, when the liquid in the pitcher has been emptied out and another liquid poured in, we declare that the pitcher, which is the place both of the former liquid and of that poured in later, exists, so likewise, if another man now occupies the place which Socrates occupied when he was alive, some place exists.

This version purports to support the conclusion that there is 'place' by focusing, similarly to the *PH* version, on the case of a man being now where someone else previously was. But here the point of the argument is clearer. A parallel is drawn between the previous case and the case of a liquid that in a pitcher now takes the place of another liquid which has been poured out. In the same way that the pitcher, which is distinct from the first liquid, persists after the first liquid has been poured out and becomes the place of the second liquid, there is Socrates' place that persists even after Socrates has passed away and another man has taken it.

The reliance of the argument found in Sextus on Aristotle's argument of replacement in *Physics* 208b1-8[276] is obvious.[277] Aristotle speaks of the air entering a vessel and

[276] *Physics* 208b1-8: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως· ὅπου γὰρ ἔστι νῦν ὕδωρ, ἐνταῦθα ἐξελθόντος ὥσπερ ἐξ ἀγγείου πάλιν ἀὴρ ἔνεστιν, ὁτὲ δὲ τὸν αὐτὸν τόπον τοῦτον ἄλλο τι τῶν σωμάτων κατέχει· τοῦτο δὴ τῶν ἐγγιγνομένων καὶ μεταβαλλόντων ἕτερον πάντων εἶναι δοκεῖ· ἐν ᾧ γὰρ ἀὴρ ἔστι νῦν, ὕδωρ ἐν τούτῳ

replacing the water going out, thus taking the water's place. Sextus, in speaking about a liquid that we place in a pitcher after a previous liquid has gone out, and thus about a liquid that displaces the previous liquid in the pitcher, makes the point of the argument even more a matter of common experience. Aristotle's argument of replacement, as Hussey points out, 'purports to show that the place of a particular body may persist as a place even when that body no longer occupies it'[278]. It is the very point Sextus is attributing to the Dogmatist, and which he stresses further with the example of Socrates who has passed away. Socrates' place has not passed away with him, but being distinct from Socrates -like the pitcher which is distinct from the liquid- persists and another man can take it.

In *PH* III Sextus raises the objection against this argument that it begs the question:

> *PH* III 122: τὸ ζητούμενον δι' ἑαυτοῦ κατασκευάζειν βούλεσθαι
> it attempts to establish the matter under investigation by way of itself.

As he explains:

> l.c.: ὁμοίως δὲ ληρεῖν καὶ τοὺς ἔν τινι τόπῳ γίνεσθαί τι ἢ γεγονέναι φάσκοντας, ὅλως μὴ διδομένου τοῦ τόπου
>
> since (sc. the existence of) place is simply not granted, those who say generally that something is coming to be or has come to be in some place are talking idly.

In *M* X he provides a general formulation of the type of objection raised (§13: αὐτὸ γὰρ τὸ ζητούμενον εἰς τὴν αὐτοῦ πίστιν ὡς ἀζήτητον παρείληπται ='the thing in question is brought in for the purpose of confirming itself as though it were not in

---

πρότερον ἦν, ὥστε δῆλον ὡς ἦν ὁ τόπος τι καὶ ἡ χώρα ἕτερον ἀμφοῖν, εἰς ἣν καὶ ἐξ ἧς μετέβαλον. (= 'That place is, seems to be clear from replacement: where there is now water, there air in turn is, when the water goes out as if from a vessel, and at some other time some other body occupies this same place. This then, seems to be something different from all the things that come to be in it, which move about –for water was formerly in that in which air now is– so that it is clear that place, and the space into which and out of which they moved in moving about, must be something other than either', transl. E. Hussey, *Aristotle's Physics*, *Books III and IV*, Oxford 1983). For a discussion of this argument cf. B. Morison, *On Location: Aristotle's concept of place*, Oxford 2002, pp. 20-25.

[277] Generally, the relation between Sextus' arguments in favour of the reality of place and Aristotle' account of place in *Physics* has been pointed out both by Burnyeat in his article 'The Sceptic in His Place and Time' in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis, 1997, and by J. Annas in her article 'Sextus Empiricus and the Peripatetics', *Elenchos* 13, 1992. Annas remarks that in *M* Sextus 'gives the impression that he is working from the whole Aristotelian account of place' and she argues further that Sextus' reliance on Aristotle's *actual text* for the discussion of place is apparent (p. 221).

[278] Op. cit., p. 100.

question'), and then explains how the argument of displacement in particular is a case of question-begging.

He writes:

> *M* X 14-15: ἡμῶν γὰρ ζητούντων, εἰ ἔστι τι ὁ τόπος ἐν ᾧ ἔστι τὸ σῶμα, διαφέρων αὐτοῦ τοῦ ἐν αὐτῷ λεγομένου περιέχεσθαι σώματος, ἐκεῖνοι ὡς ὁμόλογον ἡμῖν ἀντιφωνοῦσι τὸ ἐν τόπῳ γεγονέναι Σωκράτην καὶ τὸ ἐν τούτῳ νῦν περιέχεσθαι Πλάτωνα. ὅτι μὲν γὰρ λέγομεν ἀφελῶς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναί τινα καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν τῇ σχολῇ, ὁμόλογον· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν ἡ σκέψις οὐ περὶ τοῦ κατὰ πλάτος, ἀλλὰ περὶ τοῦ κατὰ περιγραφὴν τόπου, πότερον ἔστιν ἢ ἐπινοεῖται μόνον, καὶ εἰ ἔστι, ποταπὸν τὴν φύσιν, ἆρά γε σωματικὸν ἢ ἀσώματον καὶ ἐν τόπῳ περιεχόμενον ἢ οὐδαμῶς. ὧν οὐδὲν ἴσχυσαν παραστῆσαι οἱ ταῖς προειρημέναις ὑπομνήσεσι χρώμενοι.
>
> For while we are inquiring whether the place in which the body exists, as distinct from the body itself which is said to be contained therein, is an existent thing they reply to us –as thought it were agreed– that Socrates was in a place and that Plato is now contained in that place. Now it is agreed that, speaking loosely, we say that a man is in Alexandria or in the gymnasium or in the school; but our investigation is not concerned with broad place but with the circumscribed place, as to whether this exists or is merely imagined; and if it exists, of what sort it is in its nature, whether corporeal or incorporeal, and whether contained in place or not. And those who employ the foregoing arguments have no power to establish any of these points.

First of all Sextus makes explicit what he takes to be in question, which is 'whether the place in which the body exists, as distinct from the body itself which is said to be contained therein, is an existent thing'. There is no general agreement on that; it is not something given, but something that needs to be proved. A general agreement on that point, however, is precisely what those who advance the argument of displacement invoke. It is exactly this general agreement that those who use the argument of displacement think that it contributes to the discussion of place. But, as Sextus goes on to argue, the general agreement on the supposed fact that 'Socrates was in a place and that Plato is now contained in that place' goes only as far as the general acceptance that we say ἀφελῶς things such as that a man is in Alexandria, or in the gymnasium, or in the school. Although the argument is offered as based on agreement about a common plain experience, it turns out to be based on acceptance of a common way of speaking and for that reason it does not really have the force it was supposed to have.

What characterizes the common way in which we may say things such as that a man is in Alexandria, is that in saying them we are speaking ἀφελῶς. As Burnyeat remarks:

'*Aphelõs* occurs a number of times in Sextus Empiricus and elsewhere, and so far as I can see the best gloss on it would be "with-out distinctions", with special reference to technical distinctions by which theory or science purports to represent real distinctions in the nature of things'[279]. Moreover in Sextus, and in other writers of his time, we find ἀφελής/ἀφελῶς as a characterization of the layman's ordinary way of speaking, or as a characterization of a speech that is modeled after the ordinary way of speaking.[280] Now, we can speak ἀφελῶς, i.e. without taking into consideration any technical distinction, modeling our speech on the ordinary way of speaking, and thus say that Socrates was in a place and Plato is now contained in that place. This would sound as an accepted way of speaking; similarly to saying ordinarily that someone is in Alexandria.

But as Sextus underlines, the Dogmatists' investigation concerns place κατὰ περιγραφήν. Sextus in most cases[281] uses the phrase κατὰ περιγραφὴν almost as a

---

[279]'The Sceptic in His Place and Time'in Burnyeat and Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis/Cambridge 1997, p. 104.

[280] Sextus uses the terms ἀφελής/ἀφελῶς in *Against the Grammarians* to characterize the ordinary way of speaking which is artless in the sense of not following the grammatical art (Cf. for example *M* I 232: ἔστι δὲ καὶ βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν, κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη διαφέρουσα, which I discuss in the second chapter, and also 153, 177, 179). According to Galen, Thessalos, an important physician of the Methodic School, characterized his own way of speaking as ἀφελῶς, and although he employed Dogmatic terms, he asked to be heard and understood not Dogmatically but ἀφελῶς. The followers of Thessalos, as Galen informs us, explained ἀφελῶς as meaning 'undogmatically', and they explained 'undogmatically' as meaning βιωτικῶς (=according to L.S. 'in the tone of common life', or 'in popular language'), which in turn they understood as what is or holds for most people or is said in like manner by most people (Cf. Meth. Med. X p. 268-269: οὐκ ἐχρῆν δ' αὐτὸν ἐν οἷς ἀποχωρεῖν τῶν ἀδήλων κελεύει καὶ μόναις προσέχειν τὸν νοῦν ταῖς ἐναργῶς φαινομέναις κοινότησιν, ἐν τούτοις ἔτι δογματικοῖς χρῆσθαι τοῖς ὀνόμασιν. ἀλλὰ μὴ δογματικῶς ἄκουε λέγοντος αὐτοῦ, φασὶν, ἀλλ' ἀφελῶς· εἰώθασι γὰρ οὕτως ἀντιλαμβάνεσθαί τινες τῶν ἀπ' αὐτοῦ, πάλιν ἐφ' ἕτερον ἡμᾶς ἄγοντες ὄνομα τὴν ἀφέλειαν, ἣν οὐδ' αὐτὴν ἐγὼ γοῦν ἔχω νοῆσαι τί δηλοῖ. εἰ μὲν γὰρ ὡς αὐτοὶ καὶ τοῦτ' ἐξηγοῦνται, πάλιν εἰς ἕτερον ὄνομα μεταλαμβάνοντες ληρωδέστερον τὸ βιωτικῶς, εἶτ' αὖθις καὶ τοῦτ' ἐξηγούμενοι φασὶ δηλοῦσθαι πρὸς αὐτοῦ τὸ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡσαύτως). Sextus also uses these terms in *Against the Rhetoricians* referring to a style of speaking which, in opposition to the rhetorical style, is simple and gives the impression of ordinary speech (Cf. *M* II 76: ὅ τε εὔνοιαν τοῖς δικασταῖς ἐμποιῶν λόγος, οὗτός ἐστι πειστικός· εὔνοιαν δὲ ἐμποιεῖ οὐχ ὁ ῥητορικὸς ἀλλ' ὁ ἀφελὴς καὶ τὸν ἰδιωτικὸν ὑποφαίνων τύπον; and *M* II 77). Aelius Aristides, who is writing in Sextus' time, describes ἀφελής λόγος in his *Ars Rhetorica* not as a kind of λόγος that is lacking in art or as the actual discourse of the layman; rather, his approach suggests the idea that it is a kind of discourse designed by the rhetorician to have certain characteristics that the layman's discourse is supposed to have and thus it is designed to look like the layman's discourse (cf. *Ars Rhetorica,* ed. L. Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. II, Lipsiae 1854, p. 512-554).

[281] Cf. *M* VII 277: ὡς γὰρ χεὶρ κατ' ἰδίαν οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, οὐδὲ κεφαλή, οὐδὲ πούς, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτῶν σύνθετον ὅλον νοεῖται, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος οὔτε ζῷόν ἐστι ψιλῶς οὔτε λογικὸν κατ' ἰδίαν οὔτε θνητὸν <u>κατὰ περιγραφήν</u>,

synonym to κατ' ἰδίαν, in the sense of taking something on its own, separately from other things related to it. It is in the same sense that Sextus uses this phrase here in order to refer to the conception of place that the present investigation is after. According to his very first point, what we are investigating into is 'place' taken distinctly and separately from the body, which is said to be contained in it. Precisely because that which is under investigation is 'place' taken distinctly and separately from other things and especially from the body, Sextus adds the qualification κατὰ περιγραφὴν. It is of this place κατὰ περιγραφὴν that the question is asked of whether it exists or is merely imagined; and if it exists, what sort it is in its nature, whether corporeal or incorporeal, and whether contained in place or not.

The general consensus as to the fact that we ordinarily or ἀφελῶς say various things about where something is does not amount, when it comes to the context of the Dogmatists' investigation, to any consensus on the real existence of place. The conception of place that we are after in this context is elaborated and articulated according to certain conceptual distinctions that we do not take into consideration when we speak ἀφελῶς. Thus, in spite of the fact that we accept as something that we may say ἀφελῶς the phrase 'Socrates was in a place and Plato is now contained in it', in the context of the natural philosophers' investigation into the conception of place, we disagree on and we investigate further into the question whether in reality Socrates' place is something distinct and separable from Socrates, or whether, for example, it is something inseparable that moves with Socrates and may perish with him. If we were just asked whether we say things such as: 'Socrates was in a place and Plato is now contained in it', we would agree that this is an acceptable way of talking. But, if we approach this phrase being alert to the distinctions demanded by the Dogmatists' investigation into the nature of things, we can imagine several questions and puzzles that arise and so we do not agree any more. Approaching these phrases in this way leads us to find in them 'the thing in question' and not something that is not in question (ἀζήτητον), i.e. something

---

ἀλλὰ τὸ ἐξ ἁπάντων ἄθροισμα, τουτέστι ζῷον ἅμα καὶ θνητὸν καὶ λογικόν; VIII 161: καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον· ψιλοῖς γὰρ αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δίχα τοῦ ἑτερόν τι συνεπινοεῖν; 387: ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν πρός τι ἐστίν· οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὴν νεύει, οὐδὲ κατὰ περιγραφὴν νενόηται, ἀλλ' ἔχει τι οὗ ἐστιν ἀπόδειξις; 394: εἰ γὰρ οὐ τῶν κατὰ περιγραφὴν καὶ ἀπολύτως νοουμένων ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις, ἀλλὰ τῶν πρός τι; III 86: εἶτ' ἐπεὶ τὸ σῶμα οὐ μῆκος μόνον ἐστίν, οὐδὲ πλάτος κατ' ἰδίαν, οὐδὲ βάθος κατὰ περιγραφήν.

about which we agree, and which for that reason could help us to make progress in the investigation into the thing in question.[282]

The aim of the Dogmatists' investigation into the conception of place is not to describe the conception of place as it emerges in the ordinary or ἀφελῶς way of speaking about place. This conception cannot be the conception of place the Dogmatists are after in their investigation into the real nature of place; in the same way that, as we have seen in the first section of the present chapter, the ordinary understanding of what the human being is cannot be the answer to the philosophical question 'what is a human being?'. As Sextus had argued in the latter context, if the knowledge that is required to answer the philosophical questions was already given for all of us there would be no point to start investigating into them. And as he points out now, what the Dogmatists' investigation aims at is conceiving the thing under investigation taken absolutely, distinctly and separately from other things, in accordance with certain exclusive distinctions such as, for example, corporeal-incorporeal, contained in place-not contained in place. Whatever we may say ἀφελῶς, precisely because it is formed without taking into consideration the distinctions that are considered necessary to a philosophically articulated and elaborated conception of place, has not the power (οὐδὲν ἴσχυσαν) to be the answer to the questions that govern this investigation. Similarly, according to Sextus, as we have seen, Democritus' proposal of the ordinary understanding of what the human being is like as the answer to the question 'what is human being?' had no more force than a layman's statement.[283]

Now, the above interpretation of Sextus' objection to the displacement argument seems to me to be not only a legitimate interpretation of Sextus' text, but also the right interpretation that makes sense of Sextus' objection. On the contrary, as I am going to argue, the interpretation proposed by Burnyeat for that passage (in his article 'The Sceptic in his time and place'), although at first sight it may look quite plausible, is in fact misleading and wrong.

---

[282] Cf. *M* X 13: αὐτὸ γὰρ τὸ ζητούμενον εἰς τὴν αὐτοῦ πίστιν ὡς ἀζήτητον παρείληπται.
[283] *M* VII 266: πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν) and took for granted the matter under investigation (τὸ ζητούμενον συνήρπασεν).

Burnyeat's interpretation of Sextus' objection to the displacement argument focuses on the opposition κατὰ περιγραφὴν-κατὰ πλάτος. In Sextus' works we do not find any other occurrence of this opposition. But in presenting an answer to Diodorus Cronus' puzzle against local motion, Sextus does speak about a distinction between two senses of place, which is drawn in terms of the opposition κατὰ πλάτος-κατ' ἀκρίβειαν (in *PH* III 75, *M* X 95 and 108-110). For the time being it is enough to quote:

> *M* X 95: ἦσαν δὲ οἳ καὶ ἀμφιβολίαν διεστέλλοντο. τὸ γὰρ ἐν τόπῳ περιέχεσθαι δύο σημαίνειν φασίν, ἓν μὲν ἐν τόπῳ τῷ κατὰ πλάτος, ὡς ὅταν λέγωμέν τινα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναι, ἕτερον δὲ ἐν τῷ τόπῳ τῷ κατ' ἀκρίβειαν, καθὸ κἀμοῦ λέγοιτ' ἂν εἶναι τόπος ὁ περιτετυπωκὼς τὴν ἐπιφάνειάν μου τοῦ σώματος ἀήρ, καὶ ἀμφορεὺς τοῦ ἐν αὐτῷ περιεχομένου προσαγορεύεται τόπος.
>
> And there have been some who have discerned an ambiguity. For "being contained in a place", they say, has two meanings, -in the one "in a place" is used in the broad sense, as when we say of a man that he is "in Alexandria", and in the other it is used of place in the exact sense, as the air which is moulded round the surface of my body might be said to be my place, and the pitcher is called the place of what is contained in it.

Burnyeat understands the opposition κατὰ περιγραφὴν–κατὰ πλάτος that we have in the objection against the displacement argument as equivalent to the distinction κατὰ πλάτος–κατ' ἀκρίβειαν that we have in the above passage, and he understands place κατὰ πλάτος in both cases as equivalent to speaking ἀφελῶς about it. Further, he takes the distinction between broad (κατὰ πλάτος) place and circumscribed (κατὰ περιγραφὴν) or exact (κατ' ἀκρίβειαν) place as an Aristotelian distinction, in spite of the fact that Aristotle does not use these very terms. As Burnyeat maintains: 'it was Aristotle who invented, in all but name, the distinction between broad and narrow place' (p. 104, in Burnyeat and Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis/Cambridge 1997). Thus, if we follow Burnyeat's interpretation, the examples of the air moulded round the surface of my body and of the pitcher called the place of what is contained in it that are given for the exact (κατ' ἀκρίβειαν) sense of place in *M* X 95, should be taken to be examples of the circumscribed (κατὰ περιγραφὴν) place as well. Both are taken to represent the Aristotelian narrow place, ἴδιος or πρῶτος τόπος, the '*most* precise place, which "surrounds no more than me" and is "the first thing in which I am"'[284], which is what Aristotle defines when he gives the definition of place in *Physics* 212a6-7: τὸ

[284] Morison, ibid. p. 59, referring to *Physics* 209a33: ὁ δ' ἴδιος, ἐν ᾧ πρώτῳ and 209a35-b1: τῷδε τῷ τόπῳ, ὃς περιέχει οὐδὲν πλέον ἢ σέ.

πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ> (= 'the limit of the surrounding body, at which it is in contact with that which is surrounded', transl. Hussey, op. cit.). After all the example of 'the air which is moulded round the surface of my body' is the very example that Sextus gives for the technical definition of place which he attributes to the Peripatetics[285], and the example with the pitcher is a standard Aristotelian example. On the other hand 'a man is in Alexandria' which is given as an example for place κατὰ πλάτος in the solution to Diodorus' puzzle in *M* X 95, and as an example for speaking ἀφελῶς in the objection to the displacement argument, should be taken to represent the "broad place" imputed to Aristotle which contains both the narrow place of the man who is in Alexandria and also a broader area encompassing other things.

Let us now come back to Sextus' objection to the displacement argument. Let us suppose, following Burnyeat's interpretation, that κατὰ περιγραφὴν place, which Sextus presents as the subject of the Dogmatists' investigation, is Aristotle's narrow place of x, which is the place of x that does not contain anything more than x. The term περιγραφὴ that comes from the verb περιγράφω, which literally means to draw a line round, to define, to determine, or limit something could allow such an understanding. Let us further assume that speaking ἀφελῶς represents the "broad place" imputed to Aristotle in the sense that when we speak ἀφελῶς we do not care to define the exact place of something, the place that contains only this thing and nothing else, but we speak about a broader place that contains more things in it. *Although this understanding looks quite plausible, neither the argument of displacement, nor Sextus' objection to it, rely on such a distinction between precise and broad place.*

If we come back to the formulation of the argument of displacement in *PH* III 120 and in *M* X 8 we see that it could work with either the supposed Aristotelian broad place or the Aristotelian precise place; the use of the one instead of the other does not make a significant difference. The argument in *PH* III 120 is based on the supposed fact that 'where my teacher used to talk there I now talk', and the one in *M* X 8 is based on the supposed fact that where Socrates was another man (such as Plato) now is. In both cases, even just because 'my teacher' and 'I', and 'Socrates' and 'Plato', are not exactly of the

[285] In *PH* III 131: οἱ δὲ Περιπατητικοί φασιν εἶναι τόπον τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, καθὸ περιέχει, ὡς ἐμοῦ τόπον εἶναι τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ ἀέρος τὴν περιτετυπωμένην τῷ ἐμῷ σώματι.

same size, the argument could be taken to be deploying the broad place. If this were the case, then a reasonable objection could be that neither am I in the exact place of my teacher, nor is Plato in the exact place of Socrates. We can imagine a counter-argument centred on a requirement of exactness which would claim that since Socrates has one size and Plato has another size, therefore the place of Socrates exactly circumscribed cannot be the place of Plato exactly circumscribed. *But Sextus does not object to the displacement argument in this way*.

What is most important, in the more detailed version of *M* X 8 the case of Plato being where Socrates was is presented as parallel to the case of the liquid being poured into the pitcher emptied of another liquid. In this latter case, the pitcher as the place of both liquids firstly cannot represent the broad place of *M* X 95, since the second example that Sextus gives there for the precise sense of place is precisely the pitcher which is called the place of what is contained in it (ἕτερον δὲ ἐν τῷ τόπῳ τῷ κατ' ἀκρίβειαν, καθὸ κἀμοῦ λέγοιτ' ἂν εἶναι τόπος ὁ περιτετυπωκὼς τὴν ἐπιφάνειάν μου τοῦ σώματος ἀήρ, καὶ ἀμφορεὺς τοῦ ἐν αὐτῷ περιεχομένου προσαγορεύεται τόπος), and secondly it could hardly fit the supposed Aristotelian broad place, but is more plausibly seen as fitting the Aristotelian exact place.

Therefore, since the argument of displacement can work either with the supposed Aristotelian broad place or with the Aristotelian precise place there would be no point for Sextus to argue that those who employ this argument beg the question by using the broad place of the common way of speaking, while the Dogmatists' investigation is about the Aristotelian precise place. After all, as we have seen, Sextus in setting out his objection explicitly says that what is under investigation is place taken as distinct from *the body* which is said to be contained in it -this is the first crucial aspect of what Sextus calls κατὰ περιγραφὴν place- and not the place of the body contained in it taken separately from *the places* of all other bodies. The problem that Sextus detects in phrases that are formed ἀφελῶς, such as when we say, for example, that someone is in Alexandria, is not that Alexandria is a broad place that contains in it not only the man we refer to but also all sorts of other things[286], but that in speaking in this way we do not take into account

[286] Burnyeat understands the passage – wrongly, I think – in this way. As he writes: 'If you say that someone is in Alexandria, you are simply not distinguishing between his place and his city,

either the question whether place is something separate and distinct from the body contained in it or further questions that are also posed by the natural philosophers, such as for example whether place is corporeal or not; and it is in this sense that our notion of place is broad. Thus when we say that the pitcher is the place of the water we still speak ἀφελῶς insofar as we still do not take into account the natural philosophers' distinctions, in spite of the fact that this time we can take the pitcher to be the exact Aristotelian place of the water, since the pitcher does not contain anything else but this water.

Therefore we need to distinguish two kinds of exactness that are relevant in the philosophical discussion of place. First, exactness in the conception of place: it is this kind of exactness that the philosophers are after also in their investigation into other concepts, such as for example the concept of human being. To attain this exactness it is necessary to take absolutely and in themselves the things we want to conceive and to narrow down the conceptions of them by making the distinctions proper to each case which cut the realm of the real into exclusively distinguished areas. Thus, we need to have a clear answer to certain questions, depending on the case, such as 'is it a body or not?', 'is it in a place or not?', 'is it evident or non-evident?', 'is it an object of perception or an object of thought?' etc.

Second, there is a kind of exactness peculiar to the concept of place (and to other concepts such as e.g. the concept of time), according to which we can narrow down not the conception of place but the place of each specific body in such a way that we get the exact place of this body. Let us call this kind of exactness geometrical exactness.

In Sextus' objection against the argument of displacement it is the first kind of exactness that is involved. *It is the conception of place* that is not properly, according to the natural philosophers' distinctions, narrowed down when we speak ἀφελῶς, and which for that reason is broad (κατὰ πλάτος); *it is not the specific places of certain bodies* that are not narrowed down to the highest degree so as to have the geometrical exactness that the Aristotelian exact place requires.

---

which we would often describe as the place where he is. You are not picking out his *place*, but the surroundings he shares with his fellow citizens. What Sextus is saying, then, is that the dispute will not be about anything and everything that people call place, but about the attempt to identify for each thing its own unique place in the world, distinct from the places of all other things' Op. cit. pp. 104-105.

Now as far as geometrical exactness is concerned, Sextus in his objection to the displacement argument does not present the conceptualization of the unique exact location of things, and therefore the conceptualization of place with geometrical exactness, as an indispensable part of the conception of place that natural philosophers are after as opposed to the conceptualization of the broad location of things which lacks such exactness and is more common in the ordinary way of speaking about the locations of things.

All the above lead us safely to the conclusion that Burnyeat is wrong in understanding the opposition κατὰ περιγραφὴν - κατὰ πλάτος in Sextus' objection to the displacement argument in the Aristotelian terms of geometrical exactness. He is also wrong in projecting the Aristotelian subordination of the geometrically broad place to the exact place of each thing, into Sextus' opposition between κατὰ περιγραφὴν - κατὰ πλάτος, in the latter's objection to the displacement argument. Burnyeat states concerning the Aristotelian distinction that it 'ensues rapidly on the decision to identify that which is called place in its own right (*kath' hauto*) with the *idios topos* unique to each thing. Anything else called something's place will be so called derivatively (*kat' allo*): because and in virtue of the fact that it contains the proper place of the thing in question' (p. 105 in Burnyeat and Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis/Cambridge 1997). This may well be correct in itself, but it has no bearing on the Sextian opposition. On the other hand Sextus is not himself committed either to any comparative evaluation between the conception of place κατὰ περιγραφὴν and that κατὰ πλάτος. His objection to the Dogmatists' employment of the displacement argument, and his explanation for the fact that this kind of argument does not contribute to their inquiry into the matter, is based on the description of two distinct ways of speaking and forming conceptions: a way of speaking pertinent to the context of ordinary life and an attempt to conceive things in a manner pertinent to the Dogmatists' investigation into the nature of things. By doing that Sextus does not criticise the ordinary way of speaking as being inferior to the standards that the Dogmatists' investigation sets. What Sextus criticises negatively here is not the ordinary or the ἀφελῶς way of speaking; he does not criticise the fact that when we speak ἀφελῶς we do not take into consideration or pay attention to certain distinctions. It is not that the ordinary way of speaking fails to make the proper distinctions, but that the

argument of displacement makes improper use of this way of speaking, and for that reason fails to meet the requirements that philosophical investigation sets. Sextus criticises a certain use of the ordinary ways of speaking in philosophical arguments and theses, which overlooks the difference in context: he criticises the unwarranted attempt to treat the common acceptance of an ordinary way of speaking as a common agreement on certain answers to philosophical questions.

3. 2. The distinction κατὰ πλάτος - κατ' ἀκρίβειαν as an answer to Diodorus Cronus' argument against motion

It is worth pursuing Burnyeat's interpretation a little further, focusing this time on the distinction κατὰ πλάτος - κατ' ἀκρίβειαν as found in the discussion of Diodorus Cronus' argument against motion, since it is mainly in this discussion that Burnyeat detects Sextus' commitment to the precedence of philosophical conceptions over ordinary conceptions, and Sextus' inability to 'insulate' the context of ordinary use of language from the context of the Dogmatists' investigation into the conceptions of things in their real nature.

As we have seen, according to Sextus (*M* X 95), the distinction of two senses of place, κατὰ πλάτος vs. κατ' ἀκρίβειαν, had been introduced in the course of framing an answer to the following argument attributed to Diodorus Cronus:

> *PH* III 71: εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται ἢ ἐν ᾧ οὐκ ἔστιν. οὔτε δὲ ἐν ᾧ ἔστιν· μένει γὰρ ἐν αὐτῷ, εἴπερ ἐν αὐτῷ ἔστιν· οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν· ὅπου γάρ τι μὴ ἔστιν, ἐκεῖ οὐδὲ δρᾶσαί τι οὐδὲ παθεῖν δύναται. οὐκ ἄρα κινεῖταί τι. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἔστι μὴν Διοδώρου τοῦ Κρόνου…
> If something is moved, then it is moved either in a place in which it is or in a place in which it is not. But neither in a place in which it is (it is at rest in it, since it is in it), nor a place in which it is not (a thing can neither act nor be acted upon where it is not). Therefore nothing moves. This argument comes from Diodorus Cronus…

In *M* X 85-86 Sextus presents first a version of this argument, which he calls 'weighty' or 'important' (ἐμβριθὴς), based on Diodorus' doctrine about indivisibles.[287] This doctrine assumes indivisible bodies and places and it comes to the conclusion that nothing is moving although we can say that things have moved. Then, in §87, Sextus presents the

[287] *M* X 85: τοῦτο ἀκόλουθόν ἐστι ταῖς κατ' αὐτὸν τῶν ἀμερῶν ὑποθέσεσιν.

Diodoran argument of *PH* III 71 which comes to the simple conclusion that nothing moves, and he calls this 'familiar' (περιφορητικὸς), alluding to the fact that this argument was of much more widespread use; I suppose that the latter was the case precisely because it does not use any especially technical terms or doctrines, and for that reason, as Sextus remarks, the explanation of the premises and of their function is obvious.[288]

Sextus seems both in *PH* III and in *M* X to appreciate this argument as a serious one. He devotes serious consideration to it, and in both cases its discussion covers a considerable part of the section on the thesis that there is not such a thing as motion. Especially in *M* X, where Sextus devotes §§85-111 both to -let us call them- the 'technical' version and the 'simple' version of Diodorus' argument, he closes the discussion of them calling both 'weighty' in contrast to the subsequent arguments, which he calls 'more sophistical' (§112: κομίζει δὲ [Διόδωρος] καὶ ἄλλους τινὰς λόγους οὐχ οὕτως ἐμβριθεῖς, ἀλλὰ σοφιστικωτέρους).

It is important to underline that taking this puzzle seriously does not mean for Sextus to consider it as a real threat for ordinary life and ordinary activities that involve motion. Sextus cites again the same puzzle in *PH* II 242 as one of the sophisms that Dogmatic logicians attempted to solve.[289] In this context Sextus treats with scorn both the sophisms he refers to and the Dogmatists' attempt to make themselves useful to life by solving them. He presents the Dogmatic philosophers who extol Dialectic and work on it to collect sophisms like the 'Horned' argument[290], the argument I discuss here against motion, an argument that comes to the conclusion that 'nothing comes into being', and a syllogism to the conclusion that snow is black (*PH* II 241-243). Since these puzzles do not use any highly technical terms, they could be taken as being posed with the ordinary man in the role of the interlocutor and as aiming to question the legitimacy of basic views taken for granted in the activities of everyday life. But seen from this perspective, for

---

[288] M *X* 88: καὶ ὁ μὲν λόγος τοιοῦτος, ἡ δὲ παραμυθία τῶν λημμάτων αὐτοῦ προφανής.

[289] There is one more citation of this puzzle in Sextus' works in *M* I 311. There, Sextus attributes to the philosopher instead of the grammarian the knowledge of Diodorus' tenet that nothing moves based on this puzzle. Sextus treats again the puzzle as part of a specific philosophical thesis and not as a sophism or as a puzzle that arises from, concerns and threatens ordinary activities that involve motion.

[290] Known as the κερατίνης λόγος, according to which someone is committed to the conclusion that he has horns both answering 'yes' and answering 'no' to the question the argument sets.

Sextus these puzzles are mere rubbish, and the Dogmatists' endeavour to collect and solve them for the sake of life is worthy of scorn and mockery.

The note of irony is clear when Sextus remarks referring to the Dogmatic dialectician:

> *PH* II 244: καὶ τοιούτους τινὰς ἀθροίσας ὕθλους συνάγει τὰς ὀφρῦς, καὶ προχειρίζεται τὴν διαλεκτικήν, καὶ πάνυ σεμνῶς ἐπιχειρεῖ κατασκευάζειν ἡμῖν δι' ἀποδείξεων συλλογιστικῶν, ὅτι γίνεταί τι, καὶ ὅτι κινεῖταί τι, καὶ ὅτι ἡ χιών ἐστι λευκή, καὶ ὅτι κέρατα οὐκ ἔχομεν.
>
> Having accumulated rubbish of this sort, he frowns and takes out his dialectic and solemnly tries to establish for us by deductive proofs that some things come into being, and that some things move, and that snow is white, and that we do not have horns.

Sextus mocks the Dogmatists here not because they have not really succeeded in offering such deductive proofs but because ordinary activities are not really tottering because of these puzzles, and life is not really in need of the Dogmatists' aid. As Sextus remarks

> l.c.:οἱ κατὰ τὸν βίον ἄνθρωποι πεζάς τε καὶ διαποντίους στέλλονται πορείας κατασκευάζουσί τε ναῦς καὶ οἰκίας καὶ παιδοποιοῦνται τῶν κατὰ τῆς κινήσεως καὶ γενέσεως ἀμελοῦντες λόγων.
>
> people when engaged in life set out on journeys by land and by sea, and construct ships and houses, and produce children, without paying attention to the arguments against motion and coming into being.

Even Diodorus Cronus who invented our puzzle, according to a story that Sextus cites here, having a dislocated arm, asks the doctor to leave aside the questions whether the arm was dislocated where it was or where it wasn't, and to apply the suitable for a dislocated arm medical treatment (*PH* II 245).

If someone interprets this kind of puzzle as threatening life and practical activities, or employs any of them with that purpose, attempting for example to trap a layman into the conclusion that he has horns, then he is not really serious. Considered as challenges directed against the ordinary ways of thinking, speaking and acting, they are for Sextus mere sophisms if not mere rubbish. Given the practical concerns that govern our way of thinking and acting in ordinary life, we do not pay any real attention to them and they do not represent any real threat.

It takes the philosophical perspective, either of the Sceptics' investigation or of the Dogmatists' investigation, to see them as serious arguments that provoke philosophical thinking. The case of the argument that 'snow is frozen water, water is black and therefore snow is black' is telling. It is one of the puzzles Sextus scornfully refers to in *PH* II 241-243. Nevertheless in his introductory chapter on the modes of suspension of judgment in the first book of *PH*, this puzzle is treated as a serious argument. There Sextus attributes to a serious philosopher, to Anaxagoras, the opposition between this argument and the senses' report that snow is white (*PH* I 33). Moreover, this opposition is presented as an exemplary case of the opposition between what is thought of to what appears, which is one of the oppositions set through the modes of suspension of judgment by Scepticism as the ability to oppose things which appear and are thought of.[291]

Sextus, as becomes clear in *PH* II 241-243, does not share with the Dogmatists the conviction that ordinary practices are in need of philosophy to defend them against paradoxes of this sort that are supposed to threaten their legitimacy. Contrary to Burnyeat's assumptions and conclusions in his article 'The Sceptic in his time and place', Sextus, according to what he clearly says in this passage, does not share with the Dogmatists the view that a defensible philosophical account of the concepts involved in ordinary practices is needed in order to resist such puzzles, and thus in order to establish the legitimacy of these practices. In *PH* II 241-243 it also becomes clear that it is not part of Sextus' sceptical agenda to challenge the legitimacy of ordinary practices, through the kind of dialectical test that raises all sorts of puzzles concerning them, like for example the one that attempts to show that we have horns or the puzzles that purport to show that no movement exists.

Nevertheless, such puzzles represent a serious challenge for the Dogmatists' project of clarifying and articulating exact conceptions of things in their real nature. The Dogmatists' aim to attain through this project a deep knowledge of ourselves and of our place in the universe, and therefore the aim to attain the wisdom that is necessary for living a worthwhile life is enough to turn puzzles like Diodorus' against motion into arguments that deserve serious consideration in the εἰδικός λόγος where Sextus

[291] On the definition of Scepticism as such an ability and on the modes, cf. the second part of the first chapter.

discusses and attacks the Dogmatists' conceptions, theses and theories. For the Sceptics, puzzles like Diodorus' on motion are especially important since they help them in the εἰδικός λόγος to scrutinize the Dogmatists' project and thus to show that instead of the promised positive results this project only leads to suspension of judgment.

The scope of Sextus' employment of Diodorus' puzzle as it comes out in *PH* II 241-243 is in line with the general character of the εἰδικός λόγος. As we have seen,[292] Sextus in the εἰδικός λόγος attacks what the Dogmatists say in constructing the parts of Dogmatic philosophy. He does not attack whichever ordinary views and ways of thinking and speaking may concern or get involved in each case discussed. Therefore, from *PH* II 241-243 and from the way Sextus presents his subject matter in the εἰδικός λόγος, it becomes clear that Sextus has not the intention, discussing Diodorus' puzzle, to question the legitimacy of the ordinary activities that involve motion or –to use Burnyeat' terms- to question the language games in which we speak about moving things.[293]

Nevertheless, if Burnyeat's analysis of Sextus' discussion of place were correct, then neither Sextus' description of the target of the Sceptical attack in the εἰδικός λόγος, nor Sextus' clear rejection of the use of puzzles like Diodorus' against ordinary practices and against life would have the least importance; in actual fact -as Burnyeat claims that he shows- Sextus' arguments would also be directed against ordinary notions, judgments and activities and the Sceptics' attack on 'place' in the εἰδικός λόγος, knowing no boundary between ordinary and philosophical concepts, could not but concern both the philosophical attempt to form the conception of place and the 'place' of ordinary life.

But Burnyeat's analysis of Sextus' discussion of place is correct neither -as I have already attempted to show- when it comes to Sextus' objection to the displacement argument, nor -as I am going to show- when it comes to Sextus' treatment of the attempt to solve Diodorus' puzzle by the distinction of κατὰ πλάτος place and κατ' ἀκρίβειαν; and Burnyeat's whole argumentation is based solely on these two cases.

---

[292] Cf. the first and the third chapter of the present thesis.

[293] Burnyeat claims that Sextus in the discussion of place 'questions the entire language game of locating bodies in their places', op. cit. p. 108.

I will start from *M*'s treatment of the attempt to solve Diodorus' puzzle distinguishing between κατὰ πλάτος place and κατ' ἀκρίβειαν. There Sextus presents the reason why in Diodorus' argument a moving body was supposed not to be able to move in the place in which it is, which is exactly what, according to Sextus, the distinction of the two senses of place aimed at meeting. Sextus explains that a body rests in the place in which it is because it fills it up, while a thing which is to move needs more space than its tight-fitting place can provide for it.[294] D. Sedley gives a vivid illustration when he writes: 'Why is the object necessarily at rest in the place where it is? Because, Sextus explains, it exactly fills it. Any three-dimensional object occupies a space whose boundaries coincide with its own; to expect it to move in that space would be like asking a banana to move about inside its skin' (p. 85, 'Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 23, 1977). The philosophers who distinguish the two senses in which something is called the place of a body, according to Sextus, 'think that the moving object can move in the place wherein it is –place in the broad sense– as this possesses extension through which the processes of motion may take place',[295] 'i.e. the object in "broad" place does not occupy all that place but has a margin of room wherein to move', as Bury comments in his translation of the passage.

Clearly here we have a distinction that concerns what I called the geometrical exactness of the place of the moving body. The 'exact' place of each moving body, like the Aristotelian ἴδιος τόπος, coincides exactly with the limits of this body and represents its unique exact location, whereas the 'broad' place, being less exact, is larger than it and for that reason permits its motion. As we have seen, Sextus, in his objection to the displacement argument, does not refer at all to geometrical exactness, and he does not present either the conceptualization of the unique exact location of things as an indispensable part of the circumscribed conception of place that natural philosophers are after, or the conceptualization of the broad location of things which lacks such exactness as a part of the ordinary conception of place. But we still need to examine whether Sextus understands and criticises the broad-place-solution to Diodorus' puzzle as based on the

[294] Cf. *M* X 86: (ἐκπεπλήρωκε γὰρ αὐτόν, δεῖ δὲ τόπον ἔχειν μείζονα τὸ κινησόμενον) and 89: ἐν ᾧ μὲν οὖν ἔστι τόπῳ οὐ κινεῖται· ἐκπεπλήρωκε γὰρ αὐτόν· καὶ ἐφ' ὅσον ἔστιν ἐν αὐτῷ, μένει· μένον δὲ ἐν αὐτῷ οὐ κινεῖται (=it does not move in the place wherein it is, for it fills it up; and, so long at it exists therein, it remains; and remaining therein it does not move).

[295] *M* X 95: διχῶς δὴ καλουμένου νῦν <τοῦ> τόπου, φασὶ δύνασθαι τὸ κινούμενον ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖσθαι, τῷ κατὰ πλάτος, ἔχοντι διάστημα καθ' ὃ γενήσεται τὰ τῆς κινήσεως.

ordinary life's broad conception of place in contrast to the circumscribed conception of the Dogmatists' investigation, as Burnyeat proposes, or whether the distinction between the broad and the exact place in the broad-place-answer to Diodorus is different from the distinction in Sextus' objection to the displacement argument between ordinary life's broad conception of place vs. the natural philosophers' circumscribed conception of place, as I am going to argue.

At this point I would like to focus for a while on the examples given for exact place and for broad place. In the context of Sextus' objection to the displacement argument, Sextus does not give any specific formulations as examples of circumscribed place. As we have seen, he just gives examples of the kind of distinctions that should necessarily be taken into account when we are after such a conception of place. On the other hand in the presentation of the answer to Diodorus Cronus he gives two formulations as examples of exact place: 'the air which is moulded round the surface of my body' (in *M* X 95 and in *PH* III 75) and: 'the pitcher is called the place of what is contained in it' (in *M* X 95). In this case it is the reference to a place tight-fitting to the object of which it is the place that makes place exact; being tight-fitting, this place precludes the body's motion.[296] Now, one of the examples that Sextus gives in *M* for speaking ἀφελῶς, and therefore for broad place in the objection to the displacement argument (*M* X 15), coincides with the example that he gives for broad place in the distinction drawn as an answer to Diodorus (*M* X 95): namely, that we say that a man is in Alexandria.[297] The example is the same in both cases, notwithstanding that it serves to draw attention to different things in each case. In the first context, as we have seen, it is an example of speaking about place in an ordinary-like way without taking into account any technical distinctions, and therefore without possessing or aiming at a circumscribed conception of place. In the latter, the example draws attention to the amount of place we refer to. It is an example for referring to an amount of place that in contrast to the tight-fitting exact place is broad enough to permit the movement of the object it is the place of. Thus the same example in the first

[296] On the contrary, as we have seen, in the context of the displacement argument, the reference to a pitcher for example, although the pitcher is the tight-fitting place of the water, is not enough to make what we say an example of the circumscribed place, since we may speak of the pitcher without already possessing or aiming at a circumscribed conception of place based on the pertinent distinction.

[297] *M* X 15: ὅτι μὲν γὰρ λέγομεν ἀφελῶς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναί τινα καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν τῇ σχολῇ, ὁμόλογον· *M* X 95: τὸ γὰρ ἐν τόπῳ περιέχεσθαι δύο σημαίνειν φασίν, ἓν μὲν ἐν τόπῳ τῷ κατὰ πλάτος, ὡς ὅταν λέγωμέν τινα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναι.

case is used to draw attention to the conception of place that is not properly narrowed down according to certain distinctions, and so it is used to draw attention to the conception used in speaking ἀφελῶς about place, while in the second case it is used to draw attention to the place of a thing that is not narrowed down to become a tight-fitting place. Since the function of the example is different in each case, the use of the same example in both cases is not enough evidence that the conception of a place broad enough to permit the body's motion of the broad-place-solution to Diodorus' puzzle is the ordinary conception of place Sextus refers to in his objection to the displacement argument. Furthermore just the fact that the given example sounds pretty ordinary is in no way enough to prove that whenever it is used it aims to represent the ordinary way of speaking about place and not a technical conception of place. Even the example of the jar being the place of what is in it, which Aristotle gives for what he proposes as the technical definition of 'place', is not less ordinary. In any case, in *PH* Sextus does not repeat the example of saying that someone is in Alexandria to illustrate the broad place of a thing in the distinction between broad and exact place proposed as an answer to Diodorus. In *PH* in this context he uses the examples of 'the house being my place' (*PH* III 75: τόπος λέγεται διχῶς, ὁ μὲν ἐν πλάτει, οἷον ὡς ἐμοῦ ἡ οἰκία…) and 'the city being my place' (*PH* III 119: Τόπος τοίνυν λέγεται διχῶς, κυρίως καὶ καταχρηστικῶς, καταχρηστικῶς μὲν [ὡς] ὁ ἐν πλάτει, ὡς ἐμοῦ ἡ πόλις…).

What is even more important, the kinds of reasoning in the displacement argument and in the attempt to solve Diodorus' puzzle with the two senses of place, as Sextus presents them, are different. The proposition that the moving body moves not in its geometrically exact place but in a place that lacks such geometrical exactness does not attempt to prove anything based on the general agreement on an ordinary-like way of speaking according to which we say for example that someone is in Alexandria. This example, as we have it in *M*'s relevant passage, is just an illustration, not a justification for the introduction of the broad place. The possibility of the movement of the moving body in its broad place is not derived from an ordinary way of speaking but from the movement's necessary conditions. On the contrary in the displacement argument the fact that we *say* that Plato is now where Socrates was, was proposed, according to Sextus' interpretation, as proving, in a way, the existence of place.

But we may still ask whether broad place that leaves room for the moving body to move in it and lacks geometrical exactness is understood in Sextus' objection to the relevant proposed solution to Diodorus' argument as representative of the ordinary conception of place, and whether at the same time the tight-fitting place is understood as representative of the technical conception of place the natural philosophers are after. To answer this question we now need to read closely Sextus' objections in *M* and *PH* to the broad-place solution to Diodorus' argument. His objection in *M*:

> *M* X 108-110: Καὶ μὴν οἱ λέγοντες διχῶς καλεῖσθαι τὸν τόπον, ἐν πλάτει τε καὶ κατ' ἀκρίβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ τὴν κίνησιν ἐν τῷ κατὰ πλάτος νοουμένῳ τόπῳ δύνασθαι συμβαίνειν, οὐ πρὸς νοῦν ὑπαντῶσιν. προηγεῖται γὰρ τοῦ κατὰ πλάτος νοουμένου τόπου ὁ κατ' ἀκρίβειαν, καὶ ἀδύνατόν ἐστιν ἐν τῷ κατὰ πλάτος τόπῳ κινηθῆναί τι μὴ προκινηθὲν ἐν τῷ κατ' ἀκρίβειαν· ὡς γὰρ οὗτος περιεκτικός ἐστι τοῦ κινουμένου σώματος, οὕτως ὁ κατὰ πλάτος τόπος σὺν τῷ κινουμένῳ σώματι καὶ τὸν κατ' ἀκρίβειαν τόπον περιέσχηκεν. καθάπερ οὖν οὐδεὶς δύναται ἐν σταδιαίῳ κινεῖσθαι διαστήματι μὴ προκινηθεὶς ἐν τῷ πηχυαίῳ διαστήματι, ὧδε τῶν ἀδυνάτων ἐστὶν ἐν τῷ κατὰ πλάτος τόπῳ κινεῖσθαι μὴ κινούμενον ἐν τῷ κατ' ἀκρίβειαν. ἠρώτηκε δὲ ὁ Διόδωρος τὸν ἐκκείμενον λόγον κατὰ τῆς κινήσεως τοῦ κατ' ἀκρίβειαν ἐχόμενος τόπου· τοίνυν ἀναιρουμένης ἐπὶ τούτου τῆς κινήσεως οὐθεὶς ἀπολείπεται λόγος ἐπὶ τοῦ κατὰ πλάτος τόπου.
>
> Further, those who say that "place" is called so in two ways, broadly and exactly, and that therefore motion can occur in place when conceived broadly are giving an answer that is not to the purpose. For place conceived exactly precedes place conceived broadly, and it is impossible for anything to move in broad place if it has not moved before in exact place, for as the latter serves to contain the moving body, so the broad place contains, along with the moving body, the exact place as well. As, then, no one can move over a distance of a stade without first having moved over a distance of a cubit, so it is impossible to move over broad place without moving over exact place. And when Diodorus propounded the argument against motion which has been set forth he was keeping to the exact place; so if in its case motion is abolished, there is no argument left in the case of place in the broad sense.

And his objection in *PH*:

> *PH* III 75: πρὸς οὓς ἔνεστιν ὑποδιαιροῦντας τὸν ἐν πλάτει τόπον λέγειν, ὅτι τούτου ἐν ᾧ μὲν ἔστι κυρίως τὸ κινεῖσθαι λεγόμενον σῶμα, ὡς ἐν τῷ πρὸς ἀκρίβειαν αὐτοῦ τόπῳ, ἐν ᾧ δὲ οὐκ ἔστιν, ὡς ἐν τοῖς λοιποῖς μέρεσι τοῦ κατὰ πλάτος τόπου· εἶτα συνάγοντας, ὅτι μήτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖσθαί τι δύναται μήτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν, ἐπιλογίζεσθαι, ὅτι μηδὲ ἐν τῷ κατὰ πλάτος καταχρηστικῶς λεγομένῳ τόπῳ κινεῖσθαί τι δύναται· συστατικὰ γάρ ἐστιν αὐτοῦ τό τε ἐν ᾧ ἔστι πρὸς ἀκρίβειαν καὶ ἐν ᾧ πρὸς ἀκρίβειαν οὐκ ἔστιν, ὧν ἐν οὐθετέρῳ κινεῖσθαί τι δύνασθαι δέδεικται.

> Against this it is possible to subdivide broad place and say that the body said to be moved is properly speaking in one part of it, viz. in its exact place, and is not in the others, viz. in the remaining parts of its broad place. Then we conclude that a thing can move neither in a place in which it is nor in a place in which it is not, and deduce that a thing cannot move even in its broad place, catachrestically called so; for this is constituted from the part in which *it exactly is and the part in which it exactly is not*; and it has been shown that a thing can be moved in neither of these.

Sextus *does not* argue, in either of these objections, in the way he is arguing in the case of the displacement argument: he does not argue that those who take refuge in the broad place in order to secure the possibility of motion beg the question *because they make use of an ordinary conception*, contradicting in this way the natural philosophers' investigation which aims at a conception elaborated technically according to certain conceptual distinctions. Even in *M,* where Sextus categorically disapproves the broad-place-solution maintaining that it is not to the purpose (οὐ πρὸς νοῦν ὑπαντῶσιν), his justification is quite different. Instead of arguing that broad place represents the ordinary conception of place and for that reason the broad-place-solution is not to the point, Sextus brings about a Zenonian objection. Aristotle's reference to the Zenonian paradox called the 'Dichotomy' or the 'Stadium' describes the basic assumption the paradox is based on as follows: 'what moves must arrive at the half-way point before the end'.[298] Given this assumption and considering the moving body's position in the exact place and the position of the exact place inside the broad place, it follows that exact place comes temporally first in the sequence of the body's motion; the body needs to move first in its exact place and then in its broad. Therefore it is impossible to move over broad place without moving over exact place first. Sextus' vindication of this point through a parallel with the situation of someone not being able to move over a distance of a stade without first having moved over a distance of a cubit, makes clear that it is the Zenonian argument that he is adapting here. Thus in Sextus' objection to the broad-place-solution in *M* there is no evidence that in the precedence of the exact place over the broad there is anything different or anything more than in the precedence of the cubit over the stade in the Zenonian argument; there is no evidence that Sextus speaks here about the precedence of the technical conception of place that the Dogmatists' investigation is after over the ordinary concept of place as it would emerge in speaking ἀφελῶς, as Burnyeat

[298] *Physics* 239b10-13: τέτταρες δ' εἰσὶν οἱ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος.

argues. But we still need to see whether we get this idea in Sextus' corresponding objection in *PH,* and, in that case, to see whether we should understand the objection in *M* under the light of *PH* as just a less clear way to express this idea.

Moving on to the objection in *PH* we need first to underline an interesting difference between Sextus' attitude towards the broad-place-solution in *M* and in *PH*. In *PH,* Sextus, contrary to what he is doing in *M*, is not disapproving categorically the broad-place-solution as not to the purpose; on the contrary he seems to appreciate it as a good answer to Diodorus, since he presents it as one of the more striking counterarguments to Diodorus' puzzle.[299] Moreover there is no sign of the confidence on proving this distinction worthless, the confidence with which he concludes his objection in *M* writing that if motion is abolished in the exact place, there is no argument left for the motion in broad place.[300]

His main argument against this solution in *PH* is also different from his argument in *M*. *M*'s Zenonian point that the moving body moves first in its exact place and then in its broad disappears in *PH*. In *PH* Sextus simply proposes the possibility of dividing the broad place into the exact place in which the body is, and to the remaining area of the broad place in which the body is not. After this division we get again Diodorus' puzzle that we were supposed to have solved. The body can move neither in the place in which it is, which is the exact place, nor in the place in which it is not, which here are the remaining parts of the broad place.

In *PH*, right after the paragraphs in which Sextus offers this objection to the broad-place-solution, he presents two alternative models for the understanding of the body's movement. The first model is the one he describes as 'moving over the first part first' and the second as 'moving over a divisible interval all at once' (*PH* III 76: εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι κατὰ τὸ πρότερον <πρότερον> κινεῖται ἢ κατὰ ἄθρουν μεριστὸν διάστημα).

---

[299] Cf. *PH* III 71: οὗτος δὲ ὁ λόγος ἔστι μὲν Διοδώρου τοῦ Κρόνου, πολλῶν δὲ ἀντιρρήσεων τετύχηκεν, ὧν τὰς πληκτικωτέρας διὰ τὸν τρόπον τῆς συγγραφῆς ἐκθησόμεθα μετὰ τῆς φαινομένης ἡμῖν ἐπικρίσεως (=This argument comes from Diodorus Cronus; it has met with many counterarguments, the more striking of which, following the style of our essay, we shall set out, together with what appears to us to be the decision upon them).

[300] *M* X 110: τοίνυν ἀναιρουμένης ἐπὶ τούτου τῆς κινήσεως οὐθεὶς ἀπολείπεται λόγος ἐπὶ τοῦ κατὰ πλάτος τόπου

Sextus' objection in *M* had taken for granted that the broad-place-solution could only be considered in terms of the first model. In *PH* Sextus is aware of the alternative possibility that he had overlooked in *M*. The division of the broad place that he proposes in his objection in *PH* is in principle a possible division, accepted by both models. But from that does not necessarily follow that the moving body needs to move first in the first subdivision which is its exact place and then in the second which is the remaining parts of the broad place, as Sextus argued in *M*. The model of 'moving over a divisible interval all at once' (κατὰ ἄθρουν μεριστὸν διάστημα), could make motion possible in broad place taken as a whole.[301] In *PH* Sextus seems to be aware of the fact that the Zenonian objection he brought against this solution in *M* leaves it intact if it is considered in terms of the second model; this must have been the reason why he does not use this objection anymore. Thus, Sextus' argumentation against the two models for understanding motion complements his objection to the broad-place-solution to Diodorus and for that reason it comes right after this objection.

Now, in *M* Sextus implies that the difference between exact and broad place is just that broad place has a broader extension, and thus it is larger than the exact place; in the same way that the stade is longer than the cubit. But in *PH* Sextus carefully avoids when he speaks about the subdivisions of broad place to assume that the two parts of place that we get both have a definite extension that can be precisely measured. Thus he leaves open the possibility that broad place does not differ from exact place only because it has a broader extension, but it may also differ in that its extension cannot be exactly defined. In Sextus' argumentation against motion 'over a divisible interval all at once' one of the options that Sextus considers with respect to the interval that such motion might occur in, is that this interval might be indefinite (*PH* III 79: ἀόριστον), in the sense that its extension cannot be exactly defined. What is important for me here is that Sextus *does not* reject the conception of an interval with indefinite extension as representative of the ordinary way of speaking about place and for that reason as not proper in the context of the Dogmatists' investigation into the real nature of things. Sextus *does* reject motion in

[301] For the assumption that the conception of motion ἀθρόως through a divisible interval was part of some Stoic doctrine of motion and for an attempt to explain the details of such a doctrine, cf. M. White, *The Continuous and the Discrete, Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford 1992, especially the subchapter 'Locomotion: the Doctrine of Motion *Athroõs*', pp. 314-324.

such an interval by raising certain conceptual difficulties, like the *sorites* argument in *PH* III 79, but these difficulties do not make such a conception less legitimate or less technical than the conception of a place -against which Sextus raises equal conceptual difficulties- with a definite amount of extent, like the exact place of the body.

Moreover, it becomes clear that Sextus was aware of philosophical theories that involved a refusal to conceive the physical world in terms of the geometrical exactness that was indispensable to the Aristotelian conception of the physical world. According to M. White, one instance of such theories was the Stoic model of motion ἀθρόως, of motion 'over a divisible interval all at once'[302], the discussion of which, as we have seen, comes in *PH* right after Sextus' objection to the broad-place-solution to Diodorus' puzzle and which, as I argued, complements this objection. Therefore just the fact that broad place lacks the geometrical exactness of the Aristotelian ἴδιος τόπος does not necessarily mean to Sextus that it is the ordinary conception of place; it can be an equally technical conception of place, and we can see that Sextus treats it as such.

So far, so good: it has become clear that in *PH*, as in *M* in his objections to the broad-place-solution to Diodorus' puzzle, Sextus does not treat broad place as an ordinary, non technical conception of place, which being such is not proper in the Dogmatists' technical discussion of the body's motion. But there is one last crucial thing that we need to take into consideration: Sextus in his *PH*'s objection to the broad-place-solution contrasts broad place, as *catachrestically* called so (…ἐν τῷ κατὰ πλάτος καταχρηστικῶς λεγομένῳ τόπῳ…), with the exact place in which the body is *properly speaking* (…ἐν ᾧ μὲν ἔστι κυρίως τὸ κινεῖσθαι λεγόμενον σῶμα, ὡς ἐν τῷ πρὸς ἀκρίβειαν αὐτοῦ τόπῳ). And later on in *PH,* he starts the discussion of place (*PH* III 119-135) with the same distinction. According to this distinction he specifies the subject of the inquiry in this section as the exact place, which represents the κυρίως sense of place. As he remarks, it is place in this sense that the disagreement between the philosophers on place is about.

> *PH* III 119: Τόπος τοίνυν λέγεται διχῶς, κυρίως καὶ καταχρηστικῶς, καταχρηστικῶς μὲν [ὡς] ὁ ἐν πλάτει, ὡς ἐμοῦ ἡ πόλις, κυρίως δὲ ὁ πρὸς

[302] Cf. *The Continuous and the Discrete, Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford, 1992, especially the subchapter 'Locomotion: the Doctrine of Motion *Athroõs*', pp. 314-324.

> ἀκρίβειαν κατέχων, ὑφ' οὗ περιέχομαι πρὸς ἀκρίβειαν. ζητοῦμεν οὖν περὶ τοῦ τόπου <τοῦ> πρὸς ἀκρίβειαν. τοῦτον δὲ οἱ μὲν ἔθεσαν, οἱ δὲ ἀνεῖλον, οἱ δὲ ἐπέσχον περὶ αὐτοῦ.
>
> Place then is used in two senses, strictly and loosely, loosely as broad place, as the city is my place, and strictly the place that exactly is occupied, whereby I am exactly embraced. Our inquiry then is concerned with exact place. This some have affirmed, others denied and others have suspended judgment about it.

Now the question is, which is the point of such a contrast between broad place as a κατάχρησις with exact place as the place in which the body properly (κυρίως) is, first in the *PH*'s objection to the broad-place-solution and second in the *PH*'s introduction to the discussion of place?

To start from the second, Burnyeat's interpretation takes our passage to be 'parallel' to *M* X 15, which is Sextus' objection to the displacement argument[303]. Annas/Barnes follow this interpretation when in a footnote on *PH* III 119, in their translation, they connect our passage to *M* X 15 and they comment: 'Sextus presumably allows that things have places in the loose sense, a sense accepted by common sense and not invented by the Dogmatists'. But as I argued above, the contrast between broad place, called *catachrestically* so, with exact place, properly called the place of the body, that we find in Sextus' objection to the broad-place-solution to Diodorus, and that we find again in his *PH*'s introduction to the discussion of place, is not the kind of distinction in the conception of place that we find in the context of Sextus' objection to the displacement argument in *M* X 15. Therefore we would need other independent evidence to support the interpretation that the distinction found in *PH*'s introduction to the discussion of place is one about the ordinary way of speaking about place and what life or common sense accepts about place on the one hand, and the technical conception of place invented by the Dogmatists on the other.

In the case of 'sign' in which Sextus makes such a distinction, both in *M* and in *PH,* he does not make any reference to what is properly and what catachrestically called sign, but he explicitly declares and explains, devoting a whole paragraph in the introductions to the relevant sections, that his ἀντίρρησις concerns the sign which is invented by the Dogmatists (ὑπὸ τῶν δογματικῶν πεπλάσθαι δοκοῦν/ τοῦτο γὰρ ὑπὸ τῶν

[303] Cf. Burnyeat, 'The Sceptic in His Place and Time', in *The Original Sceptics*, p. 101.

δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν, …, πέπλασται) and not the sign we rely on in life (πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου / τοῦτο παρὰ πᾶσι κοινῶς τοῖς ἐκ τοῦ βίου πεπίστευται χρησιμεύειν).[304] Sextus in the case of place, in *M,* does not even have an introductory paragraph to specify which place is the target of his ἀντίρρησις, and in *PH* where he specifies that the discussion is about exact place properly called so and not about the catachrestically called broad place of the body, he does not give any explanation or even a hint that the catachrestically called broad place is what life accepts as the place of the bodies.

Just the remark that broad place is called *catachrestically* the place of the body cannot convey the idea that this is the place we rely on or speak about in ordinary life. As we have seen, Sextus' argument against the use of καταχρηστικά ὀνόματα in the inquiry into the real nature of things in *M* VIII 128[305] objects to the Stoics for attempting to gain warrant for the use of such names in the inquiry into the real nature of things on the basis of the existent warrant to use such names in ordinary speech; this is what Sextus calls silly (εὔηθες) in this context. But such a criticism does not amount to the view that philosophers' language is actually totally free of, or that it is possible to be totally free of, the use of catachrestic names, and further that it is only in ordinary speech that we actually use such names. As we have seen in the second part of the present chapter, κατάχρησις was understood as serving the necessity to provide a name for things that we do not have a literal name for. Contrary to what Burnyeat assumes, to use a name *catachrestically* does not mean to use a word in a way that is not correct, to misuse it talking nonsense,[306] perhaps, because of ignorance or confusion. Thus, even philosophers

---

[304] Cf. *PH* II 102: διττῆς οὖν οὔσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὡς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὡς ὑπὸ τῶν δογματικῶν πεπλάσθαι δοκοῦν. τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου, ἐπεὶ καπνὸν ἰδών τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλὴν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει. ὅθεν οὐ μόνον οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ ἀλλὰ καὶ συναγωνιζόμεθα, τῷ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπιστευμένῳ ἀδοξάστως συγκατατιθέμενοι, τοῖς δ' ὑπὸ τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττομένοις ἀνθιστάμενοι. and *M* VIII 156: Ἀλλὰ γὰρ δυεῖν ὄντων σημείων, τοῦ τε ὑπομνηστικοῦ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων τὰ πολλὰ χρησιμεύειν δοκοῦντος, καὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ, ὅπερ ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων ἐγκρίνεται, μελλήσομεν πᾶσαν ποιεῖσθαι ζήτησιν καὶ ἀπορίαν οὐ περὶ τοῦ ὑπομνηστικοῦ (τοῦτο γὰρ παρὰ πᾶσι κοινῶς τοῖς ἐκ τοῦ βίου πεπίστευται χρησιμεύειν), ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ· τοῦτο γὰρ ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν, ὡς δυνάμενον τὴν ἀναγκαιοτάτην αὐτοῖς παρέχειν χρείαν, πέπλασται.

[305] I have discussed this passage at length in the second part of the present chapter.

[306] Cf. Burnyeat, op. cit. p. 104, and 113 where he comes to the following comment: 'So the phrase is nonsense, a misuse of language (*katachresis*)'. Burnyeat seems to have been led astray because of the meaning of the word 'catachresis' in current English, which is that of using a word

may take refuge in καταχρηστικά ὀνόματα, in cases of conceptions for which no literal names are available. In these cases what is important for the philosophers is to be able to distinguish which is the prime meaning of the word and which is a κατάχρησις, and this is a matter on which sometimes philosophical disagreement could arise.[307]

Therefore it is far from clear that Sextus' point, in making the distinction between broad and exact place in *PH*'s introductory paragraph to the section on place, is to distinguish the ordinary from the technical conception of place. Another much more plausible interpretation is that Sextus refers to his previous distinction in the senses of place in his section on motion[308], and for that reason he does not give any further explanation for this distinction here. Thus it is in this context that the point of calling broad place a κατάχρησις, in contrast to exact place which is presented as *properly* called so, has more chances to be found.

Those who introduce this distinction and propose that the body moves in its broad place, when they call this place the place of the body only catachrestically in contrast to the exact proper place of the body, they make clear that they do not aim at the rejection of the geometrical exactness of the tight-fitting place of the body altogether. They propose broad place not generally as the right way to think about the place of a body, but as a kind of place that we need to take into consideration in order to give an account of the motion of the body. To propose that the body moves in its broad place, does not mean that the

---

in a way that is not correct, as for example, when we use *mitigate* for *militate*. But clearly, as we have seen (cf. previously pp. 229-233, κατάχρησις in Sextus' time had a different meaning.

[307] Cf. for example how Clemens Alexandrinus presents the opposite Stoic and Peripatetic theses about the corporeality or the incorporeality of causes, *Stromata*, VIII 9, 26.1-4: οἱ μὲν οὖν σωμάτων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια. οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα (=*SVF* II 345), and how Sextus presents the disagreement between Cleanthes and Chrysippus on φαντασία in *M* VIII 401: Ὅτι δὲ οὐκ ἔστιν ἀποδείξεως φαντασία κατὰ τοὺς Στωικούς, δείκνυται πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ κοινότερον παρ' αὐτοῖς διαπεφωνῆσθαι τὸ τί ποτ' ἔστιν ἡ φαντασία· μέχρι γὰρ τοῦ τύπωσιν αὐτὴν λέγειν ἐν ἡγεμονικῷ συμφωνήσαντες περὶ αὐτῆς διαφέρονται τῆς τυπώσεως, Κλεάνθους μὲν κυρίως ἀκούσαντος τὴν μετὰ εἰσοχῆς καὶ ἐξοχῆς νοουμένην, Χρυσίππου δὲ καταχρηστικώτερον ἀντὶ τῆς ἀλλοιώσεως.

[308] If this is right, then the fact that in *M* the section on place comes before the one on motion could be an explanation for why we do not have an introductory paragraph in *M*'s section on place referring to the distinction between broad and exact place. Sextus may not refer to this distinction there because in this work he has not mentioned yet broad vs. exact place, which he does later on during the discussion of Diodorus' puzzle against motion.

place of the body properly speaking is not its tight-fitting place, but just that it does not move in it.

Now we can see why calling this broad place, in which the body moves, the place of this body is taken to be a κατάχρησις. The fact that the moving body does not move in its place properly speaking, i.e. in its exact place, does not mean that if it moves, it necessarily moves in the place in which it is not, as Diodorus' puzzle argues. Something like that sounds paradoxical. For example the sea-water is not the place of the bird that flies in the air, but obviously the bird does not move in the sea-water. But we can be more specific about the place which is not the moving body's place, and still the body does move in it: it is a place that has as a part of it, as a subdivision, the body's place properly speaking. Thus we need a name for this specific place, which is not the body's place properly speaking, but still is not just a place which is not the body's place. To provide such a name philosophers who proposed this distinction extended the name 'body's place' to an area that contains the body's exact place but is broader, containing a larger extension of place, and precisely because of being larger, permits the body's motion. To say that this broad place is the body's place is a κατάχρησις, since κατάχρησις was understood as the extension of the use of a literal name in order to provide a name for things that we do not have a literal name for.

Broad place is not broad because of a way of speaking broadly or loosely about place, not caring to be exact about the conception of place we rely on. Broad place is really broad in the sense that it refers to a real extension of place that is broad and being such permits the motion's occurrence. Calling this place the moving body's 'place' is a κατάχρησις, is a divergence from the right or the proper (κυρίως) sense of the term, but at the same time it is the upshot of the philosophers' technical elaboration, and is not due to the vagueness or the imperfection of ordinary language that philosophers fight to remove from language and because of which they take ordinary language to be inferior to their own technically elaborated language. It is the philosophers' technical elaboration of concepts, giving due consideration to all the technical puzzles and the theoretical problems in which the conception under investigation is involved, which comes to the introduction of such a conception of the moving body's place. This is the reason why it is an appreciable

proposed solution, as Sextus acknowledges in *PH,* to the specific philosophical problem that Diodorus' puzzle sets.

Now it is clear that broad place in this context does not represent the conceptions that are formed ἀφελῶς; on the contrary, it is a technical conception just like the conception of exact place. Thus when Sextus in the *PH*'s introduction to place declares that his ἀντίῤῥησις concerns exact place, the place in which the body κυρίως is, in contrast to broad place which is called the place of the body only καταχρηστικῶς, his point is not to limit the scope of his scepticism in such a way as to leave the ordinary concept of place out of it. Furthermore the priority of the exact place of the body over its broad place, implied by the fact that the first one is here called the place of the body κυρίως when the latter is called its place καταχρηστικῶς, cannot be interpreted as a priority that concerns Sextus' distinction (as we find it in his objection to the displacement argument) between the conception of place the philosophers are after and the conception of place formed ἀφελῶς.

Therefore, contrary to Burnyeat's claims, there is no evidence, in the *PH*'s introduction to the discussion of place and in Sextus' objection to the broad-place- answer to Diodorus, that Sextus is committed to some kind of precedence of the philosophical notions over the ordinary way of speaking and the ordinary notions. On the contrary, in his criticism to the 'displacement argument' Sextus distinguishes descriptively the two contexts, the context of ordinary communication and that of the Dogmatists' investigation. He distinguishes on the one hand the requirements for the conceptions the Dogmatists are after in their investigation into the nature of things, and on the other a way of speaking pertinent to ordinary life, formed in absentia of these requirements. In this context, Sextus' point that the conceptions formed ἀφελῶς cannot be the right answer to the problems that the Dogmatic philosophers' inquiry sets does not commit him to any comparative evaluation of technical and ordinary conceptions or to any views about the priority of the first over the latter.

4. Concluding remarks

We can now come to few general conclusions about the character of the Sceptical ἀντίῤῥησις and of the εἰδικός λόγος.

As we have seen in the second chapter of the present thesis, Sextus in *Against the Grammarians* expresses the view that Dogmatic philosophy is a distinct context in which, as in the other sciences, there is an acceptance of specific terms that form a distinct συνήθεια. But we can now understand that what makes the parts of Dogmatic philosophy a distinct context, and the Dogmatists' sayings (τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα) a distinct kind of discourse, is not just that the Dogmatic philosophers all accept and use certain technical terms, such as "criterion of truth", "proof", "conjunction", or generally technical terms that are peculiar to their discussions. In the Dogmatists' discourse we can find terms covering all the spectrum between terms easily identified as belonging to the Dogmatists' jargon, like τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου and τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα (which Sextus presents as highly technical terms in *PH* II 3[309]), to terms that sound absolutely common, like 'human being' or 'god'. We can also find, on the one hand, simple observations about how things are, like the observation that Sextus uses when he claims that the mixture of black and white is no more black than white, and, on the other hand, technically elaborated complicated arguments. All these are properly used in this context if they serve the distinct standards that this context sets for grasping the real nature of things. One of the most important standards that it sets for that purpose is the proper adherence to an ideal of exactness in the formation of the conceptions, the definitions, the statements and the theories that count as proper in this context. It is the adherence to this ideal of exactness that renders equally technical both the conception of the human being the Dogmatists are after and their conception of the conjunction, or whichever conception sounds common and whichever sounds highly technical. It is not the case that there is an actual consensus among the Dogmatists about the right content for example of the conceptions of 'human being' or of 'conjunction', but there is a consensus about the ideal that should be followed in the formation of these conceptions.

Now the adherence to this ideal of exactness distinguishes for Sextus the Dogmatists' discourse from the ordinary discourse. It is not the case that on ordinary occasions we do not need and we do not have the intention to be exact in expressing ourselves, when for example we give some information or an order or when we cooperate in doing

[309] Cf. for these terms footnotes 1 and 2 in the previous chapter.

something. On the contrary, sometimes, for example in performing a surgery, life may depend on how exact we are. But the exactness that in a common way we are after in ordinary contexts is clearly distinct from the exactness the Dogmatic philosophers aim at.

In ordinary contexts the exactness of our sayings is measured according to how effectively and without misunderstandings we actually communicate. For that purpose we take into account to whom we speak, the further information that the context provides, the understanding that the context suggests, and finally how effectively some information is transmitted or an order is performed etc. If in a conversation someone objects to someone's analysis saying: 'Profit is what we all know', we would easily understand his point, for example that no complicated financial analysis is needed, or that those who make use of complicated financial analysis on this occasion do so in order to blur the real image. Insofar as his point is clear to his interlocutors, he is exact enough in expressing himself. An objection similar to the one raised against Democritus' analogous saying for human being, for example that '"dog" is also what we all know but it is not profit', would sound unreasonable if not insane, and in any case is not an objection that proves this specific saying to be lacking the exactness needed for an effective communication.

The exactness that the Dogmatic philosophers aim at and that, as they believe, gives them the authority to offer the sort of knowledge that can be the proper answer to philosophical questions is not of the same sort. The Dogmatists in order to be exact aim at a bare formulation that reflects reality rightly. The meaning in such a formulation should owe nothing to the context of communication. The proper and right formulation the Dogmatists are after should be clarified from all the indefiniteness in referring to reality which is characteristic of ordinary language and which ordinary language can have without really threatening the exactness that is necessary for communicational purposes. Such a formulation ideally would be clarified to such a degree that it would have the force to resist the dialectic test that systematically ignores the further information and the special meanings that certain contexts provide for certain terms and formulations, since, as we have seen in the case of Democritus' saying, it is exactly the indefiniteness in reference that the dialectic test takes advantage of.

In a similar way, in the case of the ordinary activity of locating objects in their places, when we speak ordinarily or ἀφελῶς we may define or not, or we may care or not about defining with geometrical exactness, the place of a thing. In certain cases, depending on the context, sometimes under request when such a request makes sense, we may care about or we may attain such geometrical exactness. But however exact we may be in ordinary contexts about a body's place, saying for example that its place is the inner surface of the pitcher, or giving the exact geographical coordinates, we still speak without having a clear view about or without taking into consideration the kind of distinctions that the natural philosophers require for the formation of the exact conception of place. In ordinary contexts, these distinctions are out of the question, however precise we might be about the place of something.

For example we can imagine good reasons that would fit in a specific ordinary context for asking for the geographic coordinates of a house. But if someone asks us questions like 'Is the exact place of this house a body or not?', first it would be clear that he does not ask such a question in order to locate in a more exact way the place of the house, and second, in that case we might come to think that he is a philosopher and needs our help in considering a certain philosophical matter, or, if we were not familiar with philosophy, we may even suspect that he is insane. The questions that we commonly ask in order to narrow down the location of a certain thing are not the same questions that the philosophers ask in order to narrow down the conception of 'place' so as to get an exact conception that conforms to the ideal of exactness their investigation into the real nature of things is after. Thus, as far as the exactness of the conception of place is concerned, the context of the ordinary worries about the places of things and the context of the natural philosophers' inquiry into the conception of place are clearly distinguished. Sextus, far from being unable to distinguish the two contexts, bases his objection to the displacement argument not on the geometrical exactness of place which both ordinary and philosophical worries may seek after, but on the kind of conceptual exactness that the Dogmatists' investigation is after and that ordinary worries about places and locations of things just ignore. The ideal of exactness the Dogmatists appeal to in the course of their investigation into the conceptions of things is based on distinctions that we do not care about, however precise we may need to be, when we speak ordinarily or ἀφελῶς. From a descriptive point of view, as far as these distinctions are concerned, the ideal of exactness

the Dogmatists appeal to is peculiar to their investigation into the real nature of things; it is confined to this context and is not as a matter of fact present when we speak ordinarily or ἀφελῶς, however precise we may need to be in this sort of context.

Nevertheless, however things may be from a descriptive point of view, there are Dogmatic assumptions according to which the Dogmatists' ideal of exactness can apply as a measure not only to philosophical language but also to ordinary language. In Sextus' objection to the Stoic thesis about the conjunction, where Sextus speaks in the persona of the Dogmatists, there emerges the assumption that the language we employ in ordinary life has, in principle, comparable pretensions of signifying completely and truly, and comparable demands for names that faithfully represent the true nature of things, to those of philosophical language, pretensions we just waive since in ordinary life we rely on a lower or inferior sort of truth that conforms to *doxa*. Thus, applying the ideal of exactness to both, ordinary language and conceptions on the one hand, and on the other the conceptions and language Dogmatic philosophers are after, the two are distinguished from one another, the first as being inferior and the latter as superior and with authority over the first. But the Sceptics are not committed to such a biased distinction, although they can invoke it *ad hominem*, as Sextus does in his objection to the Stoics' thesis about the conjunction.

At the same time the Sceptics are not committed either to enter or to exit the Dogmatists' investigations adopting the Dogmatists' views about ordinary conceptions and language. As we have seen in the third chapter of the present thesis, the Sceptics are not committed to enter the Dogmatists' investigations adopting the view that some concepts, as they are given in ordinary language, for example the Stoic common notions or the Epicurean preconceptions, can provide us with basic knowledge of the nature of things we can step on in order to go further. No grasping of reality through the preconceptions we ordinarily use is necessarily presupposed for the Sceptics' entering these investigations. On the contrary Sextus shows the Dogmatists that they themselves need to get rid of such a commitment in order to solve properly *Meno*'s paradox. Whichever view the Dogmatists and the Sceptics may have about ordinary language and ordinary concepts, according to Sextus, they both need to enter the investigations into unclear matters adopting the state

of νοεῖν ἁπλῶς, which Sextus introduced and described as 'simply "thinking of", without any further affirmation of the reality of the things we are talking about' (*PH* II 4).

The Sceptic is not committed either, because of the results of the Dogmatists' investigations, to censure, as the Dogmatist does, the ordinary conceptions and the ordinary language as being inferior to the corresponding philosophical conceptions and language and as being in need of the progress that the Dogmatists' technical work on our conceptions was supposed to have achieved. The Sceptics have shown that the Dogmatists have not succeeded in the formation of conceptions that conform to the Dogmatists' ideal of exactness and that apprehend the real nature of things. The form of ordinary speech is censured as lacking accuracy and as an inferior form of speech if we measure it by the accurate conceptions and formulations that reflect the real nature of things, and this measure would become compulsory only if such conceptions and formulations actually existed. Furthermore, as we have seen, Sextus explicitly rejects the idea that ordinary activities and ordinary language are in need of a philosophically defensible account of the concepts used in them. For Sextus the sort of dialectic test that was supposed to lead ordinary men to inescapable puzzles, like the 'Horned argument', are mere sophisms that do not represent any real threat for ordinary activities. However weak and improper ordinary conceptions and language may be considered to be as representations of things in their real nature, as a matter of fact we can use them unproblematically for practical purposes.

The way Dogmatic philosophy understands and evaluates ordinary conceptions and language, marks the first step on the road that Dogmatic philosophers followed in their attempt to solve philosophical problems. By taking this step the Dogmatists left behind the aporetic stage of conflicting accounts and proceeded to the endeavour to answer questions of the form '*ti esti* x?', establishing philosophy as an inquiry that pursues truth by clarifying and elaborating our concepts. The Sceptics, by rejecting the basic knowledge which preconceptions were supposed to provide us as the basis on which further knowledge of unclear matters was to be built, and by showing the impasses that the Domgatists' investigation leads to, also reject any commitment to this type of philosophical investigation. The Sceptics do not share with the Dogmatists the view that if we are to investigate in philosophy, the only way to do so is with the aim of clarifying the way we speak in order through this clarified speaking to arrive at the truth of things. They do not accept that only if we reduce all puzzling questions to questions of the type

'*ti esti*...?' are we on the right course for investigating their solution. Although they do engage in this kind of investigation, they do so only *ad hominem*.

By clarifying the one prime meaning of our words and formulating properly the conceptions of things, the Dogmatists thought that they could put an end to the production of different views and of the anomaly that distresses people and makes them turn to philosophizing. But it seems that they did what the joke says. A drunken man is looking for his keys under the light of a public lamp in the middle of a road during a dark night. Another man comes and offers his help so both try to find the keys there. After a few hours with no result, the man asks 'but where did you drop these keys, are you sure you dropped them here?" "Ohhh no, not at all!" answers the drunken man, "but I search here because I thought that here we have at least enough light". It is the same with the Dogmatists: they search along a certain path, producing more and more technicalities, because they think that there is enough 'light' to find out the truth. But that the solution is to be found there depends on a certain view about language which presents this kind of investigation as promising. Thus, this kind of investigation involves assumptions that are already, before any results, dogmatic. Sextus' strategy reveals a deeper understanding of the traditional philosophical undertaking, an understanding that can discern these dogmatic assumptions and can distance his Sceptical philosophy from them.

Bibliography

References to Sextus' text are in accordance with the following edition of his works:

Mutschmann, H. and Mau, J., *Sexti Empirici Opera*, 3 vols. Leipzig 1912-58.

The translations I cite are drawn, sometimes with slight adaptations, from the following works:

Annas, J., and Barnes, J., *Outlines of Scepticism*, Cambridge 1994.

Bett, R., *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*, Oxford 1996.

Bett, R., *Sextus Empiricus:Against the Logicians*, Cambridge 2005.

Blank, D. L., *Sextus Empiricus: Against the Grammarians*, Oxford 1998.

Bury, R. G., *Sextus Empiricus*, 4 vols., Loeb Classical Library, Cambridge1933-49.

Davidson Greaves, D., *Greek and Latin Music Theory: Sextus Empiricus, Against the Musicians*, Lincoln 1986.

Mates, B., *The Sceptic Way*, Oxford 1996.

The following list of secondary sources is limited to works referred to in the main text and in the footnotes:

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999.

Annas, J., 'Sextus Empiricus and the Peripatetics', *Elenchos* 13, 1992, pp. 201-31.

Annas, J., and Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge 1985.

Atherton, C.,'What every grammarian knows?', *Classical Quarterly* 46, pp. 239-260.

Bailey, A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism,* Oxford 2002.

Barnes, J., 'Scepticism and the Arts' in R. J. Hankinson (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron* 21. 2*)*, 1988, pp. 53-77.

_____, *The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990.

_____, 'Meaning, Saying and Thinking', in K. Döring and T. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, pp.47-61.

_____, 'The Beliefs of a Pyrrhonist', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics,* Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 58-91.

Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism,* Cambridge 2010.
_____, 'Introduction', in Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism,* Cambridge 2010, pp. 1-10.

Βιρβιδάκης, Στ., "Τα είδη της συγκατάθεσης του Wittgenstein και η κριτική των φιλοσοφικών πεποιθήσεων", in *ΝΕΥΣΙΣ* 17, 2008, pp. 150-169.

Blank, D., *Ancient Philosophy and Grammar*, *The Syntax of Apllonius Dyscolus,* Chico, Calif. 1982.

_____, *Sextus Empiricus: Against the Grammarians*, Oxford 1998.

_____, 'Varro's anti-analogist', in D. Frede and B. Inwood (eds.), *Language and Learning,* Cambridge 2005, pp. 210-238.

Bobzien, S., 'Logic, The Stoics', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge 1999, pp. 92-176.

Bolton, R., 'Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II. 7-10', *Philosophical Review* 85, 1976, pp. 515-544.

Brennan, T., 'Criterion and Appearance in Sextus Empiricus', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 1994, pp. 151-169.

Brittain, C. 'Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa', in D. Frede and B. Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge 2005, pp. 179-180.

Brunschwig, J., 'Sextus Empiricus on the *kriterion*' in J. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism"*, Berkeley etc. 1988, pp. 145-175.

_____, 'The conjunctive model', in his *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994, pp. 72-91.

Burnyeat, M., 'Protagoras and self refutation in later Greek philosophy', *The Phil. Review* 85, 1976, pp. 44-69.

_____, 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed', *Phil. Review* 91, 1982, pp. 3-40.

_____ (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley etc.1983.

_____, 'Can the Sceptic live his Scepticism', in M. Burnyeat and M. Frede, (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 25-57.

_____, 'The Sceptic in His Place and Time', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 92-126.

Burnyeat, M., and Frede, M., (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997.

Charles, D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2000.

Davidson Greaves, D., *Greek and Latin Music Theory: Sextus Empiricus, Against the Musicians*, Lincoln 1986.

Denniston, J., *The Greek particles*, 2d ed., Oxford 1959.

Diels, H. and Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951.

Dillon, J. and Long, A. A. (eds.), *The Question of "Eclecticism"*, Berkeley etc. 1988

Dominik, W. and Hall, J. (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric,* Oxford 2007.

Döring, K. and Ebert, Th. (eds.), *Dialektiker und Stoiker*, *Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, pp.47-61.

Everson, S. (ed.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, Cambridge 1990.

_____, (ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge 1991.

_____, 'The Objective Appearances of Pyrrhonism', in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge 1991, pp. 121-147.

_____, (ed.), *Companions to Ancient Thought 3*: *Language*, Cambridge 1994.

_____, 'Epicurus on mind and Language', in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 3*: *Language*, Cambridge 1994, 74-108.

Fine, G., 'Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes', in J. Miller and B. Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 192-231.

_____, 'Sceptical Dogmata: Outlines of Pyrrhonism I 13', *Methexis* 13, 2000, pp. 81-105.

Floridi, L., *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002.

Fogelin, R., *Pyrrhonean Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford 1994.

_____, 'The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!' in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 161-173.

Frede, D. and Inwood, B. (eds.), *Language and Learning,* Cambridge 2005.

Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford 1987.

_____, 'Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions', in his *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, pp. 151-176.

_____, 'Principles of Stoic Grammar', in his *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford 1987, pp. 301-337.

_____, 'The Origins of Traditional Grammar", in his *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford 1987, pp. 338-359.

_____, 'An empiricist view of knowledge: memorism', in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, Cambridge 1990, pp. 225-50

_____, 'The Stoic Doctrine of the Tenses of the Verb', in Kl. Döring and Th. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker*, Stuttgart 1993, pp. 141-154

_____, 'The Stoic Notion of a Grammatical Case', in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 1994, pp. 13-24.

_____, The Stoic conception of reason' in K. Boudouris (ed.), *Hellenistic Philosophy* vol. ii, Athens 1994, pp. 50-63.

_____, 'The Sceptic's Beliefs' in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 1-24.

_____, 'The Sceptic's Two Kinds of Assent', in M. Burnyeat and M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 127-151.

_____, 'The sceptics', in D. Furley (ed.), *From Aristotle to Augustine*, *Routledge history of philosophy* 2, London and New York 1999, pp. 253-286.

_____, 'Stoic Epistemology', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, pp. 295-322.

_____, 'Sextus Empiricus on the Origins of Philosophy', unpublished in English, translated as "Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας", in M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, pp. 131-158.

_____, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008.

_____ and Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek thought* , Oxford 1996.

Gill, M. L. and Pellegrin, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell 2006.

Glidden, D., 'Sceptic Semiotics', *Phronesis* 28, 1983, pp. 213-255.

Grayeff, F., *Aristotle and his School*, London 1974.

Hankinson, R. J., (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron* 21. 2*)*, 1988.

Hussey, E., *Aristotle's Physics*, *Books III and IV*, Oxford 1983.

Ierodiakonou, K., 'Stoic Logic', in M. L. Gill and P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell 2006, pp. 505-529.

_____, 'The Stoics and the Skeptics on memory', in M. M. Sassi (ed.), *Traccie nella mente,* Pisa 2007, pp. 47-65.

_____, 'The notion of *enargeia* in Hellenistic Philosophy', forthcoming.

_____, 'Sextus Empiricus on wholes and parts (*M* 9. 331-358)', forthcoming.

Ioppolo, A. M., Sedley, D. (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum,* Naples 2007.

Irwin, T., *Aristotle's first principles*, Oxford 1988.

Jespersen, O., *The Philosophy of Grammar*: *A study of the living language, emphasizing the ideas that must underlie the science of grammar*, New York 1965.

Kaster, R., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity,* Berkeley1986.

_____, 'Islands in the Stream: The Grammarians of Late Antiquity', in *The History of Linguistics in the Classical Period*, *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, Series 3: D. J. Taylor (ed.)*, Studies in the History of the Language Sciences* vol. 46, Amsterdam and Philadelphia 1987, pp. 149-167.

Krentz, E., 'Philosophic Concerns in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I', *Phronesis* 7, 1962, pp. 152-60.

Long, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism,* London 1971.

_____and Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers,* 2 vols, Cambridge 1987.

_____, 'Aristotle and the history of Greek scepticism', in D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, for J. P. Dougherty (ed.), *Studies in the History of Philosophy* vol. 9, Washington 1981, pp. 79-106, reprinted in A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus,* Oxford 2006.

_____, *From Epicurus to Epictetus,* Oxford 2006.

Miller, J. and Inwood, B., (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge 2003.

Morison, B., *On Location: Aristotle's concept of place*, Oxford 2002.

Mourelatos, A., 'Democritus on universals and particulars', in A. Bächli and K. Petrus (eds.), *Monism*, Frankfurt 2003, pp. 43-56.

Palmer, F. R., *Grammar*, Harmondsworth 1971.

Perin, C., 'Pyrrhonian Scepticism and the search for truth', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, pp. 337-360.

_____, *The Demands of Reason, An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford 2010

Politis, V., 'Aristotle on Aporia and searching in metaphysics", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18, 2003, pp. 145-174

Sandbach, F., 'Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge', in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism,* London 1971, pp. 22-37.

Schofield, M. 'Aenesidemus: Pyrrhonist and Heraclitean', in A. M. Ioppolo and D. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum,* Naples 2007, pp. 271-338.

Sinnott-Armstrong, W. (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004.

Sluga, H., 'Wittgenstein and Pyrrhonism', in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 99-117.

Stough, S., *Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Berkeley and Los Angeles 1969.

Striker, G., 'The Ten Tropes of Aenesidemus', in M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley etc.1983, pp. 95-115.

_____, '*Ataraxia*: Happiness as Tranquillity', in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1986, pp. 183-195.

_____, 'Scepticism as a Kind of Philoosphy', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 2001, pp. 113-129.

Stroud, B., 'Contemporary Pyrrhonism', in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, pp. 174-187.

Stroup, S. C., 'Greek Rhetoric Meets Rome', in W. Dominik and J. Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric,* Oxford 2007, pp. 23-33.

Taylor, D. J. (ed.)*, Studies in the History of the Language Sciences* vol. 46, Amsterdam and Philadelphia 1987.

Warren, J., *Epicurus and Democritean Ethics*, Cambridge 2002.

White, M., *The Continuous and the Discrete: Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford 1992.

Woodruff, P., 'Aporetic Pyrrhonism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, pp. 139-168.

_____, 'The Pyrrhonian Modes', in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Scepticism*, Cambridge 2010, pp. 208-231.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ – Μ.Ι.Θ.Ε.
Ε.Μ.Π. – ΤΜΗΜΑ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

Έρευνα, σκέψη και εκφορά λόγου στην πυρρώνεια φιλοσοφία

Investigating, thinking and speaking in Pyrrhonean philosophy

Άννα Τηγάνη

Επιβλέπουσα καθηγήτρια**:** Κατερίνα Ιεροδιακόνου,
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Μ.Ι.Θ.Ε.

Μέλη τριμελούς επιτροπής: Στέλιος Βιρβιδάκης, Καθηγητής Μ.Ι.Θ.Ε.
Βασίλης Καρασμάνης, Καθηγητής Ε.Μ.Π.

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2010

Οφειλόμενες ευχαριστίες

Η παρούσα διατριβή δεν θα ήταν ποτέ αυτό που είναι χωρίς τη γενναιόδωρη βοήθεια του Michael Frede, από τα πρώτα μου βήματα ως φοιτήτρια με το πρόγραμμα Erasmus στην Οξφόρδη το 2000, έως το καλοκαίρι του 2007. Του είμαι ευγνώμων για τη διδασκαλία του σχετικά με το τι είναι η μελέτη των αρχαίων κειμένων και της φιλοσοφίας, για την καθοδήγησή του στις προσπάθειές μου να κατανοήσω τον Σέξτο Εμπειρικό και για το ότι ήταν και είναι για μένα πολύτιμη πηγή έμπνευσης.

Ο πρώτος επιβλέπων αυτής της διατριβής στην Ελλάδα ήταν ο Παντελής Νικολακόπουλος. Είχα έτσι την τύχη να επωφεληθώ από την υπομονετική και πάντα διανθισμένη με χιούμορ βοήθειά του στην αποσαφήνιση των αρχικών ιδιαίτερα ασαφών ιδεών μου για το περιεχόμενό της.

Ο Παύλος Καλλιγάς, ο Στέλιος Βιρβιδάκης και η Βάσω Κιντή διάβασαν σελίδες επί σελίδων πρωτόλειων κειμένων. Θα ήθελα να τους ευχαριστήσω για αυτό όπως και για την κριτική τους και την ενθάρρυνση. Ευχαριστώ επίσης τον Myles Burnyeat για το ότι διάβασε μια πρωτόλεια εκδοχή της διαφωνίας μου με την ερμηνεία του για τον Σέξτο τον Εμπειρικό καθώς και για το ότι ευγενώς ενθάρρυνε αυτή μου την απόπειρα.

Οι Jonathan Barnes, Γιώργος Καραμανώλης, John Cooper και Charles Brittain διάβασαν αποσπάσματα από την παρούσα διατριβή και μου έδωσαν πολύτιμες συμβουλές. Τους ευχαριστώ όλους, και ιδιαίτερα τον Jonathan Barnes για τις καίριες αντιρρήσεις του, και τον Γιώργο Καραμανώλη για τις χρήσιμες υποδείξεις του.

Πολλά οφείλω στους συμμετέχοντες και στις εξαιρετικά ενδιαφέρουσες συζητήσεις, στα σεμινάρια της Βάσως Κιντή με θέμα το Σκεπτικισμό το 2005, και της Κατερίνας Ιεροδιακόνου με θέμα το βιβλίο του Σέξτου για το κριτήριο αληθείας το 2008, και ειδικά στον Γιώργο Κατσικάτσο για τα σχόλια του στο πρώτο κεφάλαιο.

Η παρούσα διατριβή γράφτηκε αρχικά στα αγγλικά. Ο Νικόλας Πηλαβάκης εργάστηκε υπομονετικά για να κάνει τα αγγλικά μου αναγνώσιμα. Του είμαι υπόχρεη γι' αυτό καθώς και για κάποιες καίριες προτάσεις του αναφορικά με το περιεχόμενο και τη δομή. Ευχαριστώ επίσης την Όλγα Τηγάνη-Χάρη για τις παρατηρήσεις της στα ελληνικά της μετάφρασής μου.

Δεν νομίζω ότι είμαι σε θέση να συνειδητοποιήσω πλήρως και να αναγνωρίσω επαρκώς τις οφειλές μου στον Παντελή Μπασάκο ο οποίος έχει επηρεάσει σημαντικά την οπτική μου ήδη από τις προπτυχιακές μου σπουδές. Θα ήθελα όμως τουλάχιστον να τον ευχαριστήσω για τις γόνιμες συζητήσεις μας σε κρίσιμα σημεία της εργασίας μου και για την κριτική του σε βασικά μέρη της παρούσας διατριβής.

Τέλος θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στην Κατερίνα Ιεροδιακόνου για την επίβλεψη της δουλειάς μου, για όσα με δίδαξε και για το ήταν πάντα δίπλα μου τόσο στην ακαδημαϊκή όσο και στη μη ακαδημαϊκή ζωή.

Όλη η ανεκτίμητη βοήθεια που είχα την τύχη να έχω έκανε την έρευνα και τη συγγραφή αυτής της διατριβής συναρπαστικές, αλλά καθιστά και μεγαλύτερη την ευθύνη μου για όλες τις ελλείψεις και τα λάθη που ενδεχομένως εξακολουθεί να έχει.

Αθήνα, Σεπτέμβριος 2010.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή σ. 7

Κεφάλαιο Ι: *Καθόλου λόγος* και *είδικός λόγος*: οι Πυρρώνειες φιλοσοφικές έρευνες στους δύο σκεπτικούς λόγους σ. 19

1. Η διάκριση δύο "λόγων" στη σκεπτική φιλοσοφία σ. 20

2. Τα έργα του Σέξτου και οι δύο σκεπτικοί λόγοι σ. 22

3. *Είδικός λόγος* σ. 25
- 3. 1. Το αντικείμενο του *είδικοῦ λόγου* σ. 25
- 3. 2. *Ἡ καλουμένη φιλοσοφία* σ. 31
- 3. 3. Η πυρρώνεια στρατηγική στον *είδικό λόγο* σ. 36

4. *Καθόλου λόγος* σ. 46
- 4. 1. Η άποψη του Σέξτου για τη φιλοσοφία – Το κοινό έδαφος μεταξύ Πυρρωνισμού και Δογματισμού σ. 47
  - 4. 1. 1. Περί των αρχών του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 12) σ. 48
  - 4. 1. 2. Περί των ονομασιών του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 7) σ. 58
  - 4. 1. 3. Τι είναι ο Σκεπτικισμός (*ΠΥ* Ι 8) σ. 64
  - 4. 1. 4. Οι τρόποι της *ἐποχῆς* σ. 66
- 4. 2. Η ιδιαιτερότητα του σκεπτικού τρόπου του φιλοσοφείν σ. 81

5. *Καθόλου-είδικός:* η σχέση ανάμεσα στις πυρρώνειες φιλοσοφικές έρευνες στους δύο σκεπτικούς λόγους σ. 91

6. Συμπερασματικές παρατηρήσεις σ. 97

Κεφάλαιο ΙΙ: Η πυρρώνεια *ἀντίρρησις* κατά της γραμματικής και η υπεράσπιση του πρακτικού κανόνα να μιλάμε εντός επικοινωνιακού πλαισίου σ. 99

1. Η πυρρώνεια *ἀντίρρησις* στο *M* Ι-VI σ. 100
- 1. 1. Η *ἀντίρρησις* κατά των αντικειμένων της εγκυκλίου παιδείας (*μαθήματα*) σ. 100
- 1. 2. Πυρρώνεια vs. επικούρεια *ἀντίρρησις* σ. 100
- 1. 3. 1. Η σχέση των *μαθημάτων* με τη δογματική φιλοσοφία – Το παράδειγμα της γραμματικής σ. 106

1. 3. 2. Η φιλοσοφική χρησιμότητα των *μαθημάτων* σ. 112
1. 3. 3. Η νομιμότητα των φιλοσοφικών επιχειρημάτων του Σέξτου ενάντια στα *μαθήματα* – Το παράδειγμα της γραμματικής σ. 114

2. Η *ἀντίρρησις* κατά του συστήματος της γραμματικής (*M* I 97-158) σ. 116

3. Ελληνισμός σ. 126
3. 1. Η γενικά αποδεκτή ανάγκη του *έλληνίζειν* σ. 126
3. 2. Δύο είδη Ελληνισμού σ. 127
3. 2. 1. Ο φιλοσοφικός Ελληνισμός των γραμματικών – Η τέχνη της αναλογίας στην υπηρεσία της ορθής δήλωσης του πραγματικού σ. 129
3. 2. 2. Ο Ελληνισμός της συνήθους χρήσης στην υπηρεσία της απρόσκοπτης επικοινωνίας σ. 134
3. 3. Ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι άχρηστος – Ο Ελληνισμός της συνήθειας είναι χρήσιμος σ. 136
3. 4. Ερμηνευτικά προβλήματα σ. 138
3. 4. 1. Το φιλοσοφικό κίνητρο σε αντίθεση με το πρακτικό κίνητρο στην πυρρώνεια προσέγγιση του Ελληνισμού σ. 138
3. 4. 2. Απορητικά *ad hominem* επιχειρήματα vs. πραγματιστικά επιχειρήματα σ. 138
3. 4. 3. Τα επιχειρήματα του Σέξτου ενάντια στη χρησιμότητα του Ελληνισμού των γραμματικών: επικούρεια ή πυρρώνεια ως προς την προέλευση και το χαρακτήρα; σ. 144
3. 5. Η αυθεντία των γραμματικών στον Ελληνισμό σ. 153
3. 6. Η πυρρώνεια πάλη ενάντια στην αυθεντία των γραμματικών σ. 154

4. Το να μιλάμε εντός επικοινωνιακού πλαισίου (*M* I 228-235) σ. 163
4. 1. Η αντιστροφή της *ἀπορίας* σ. 163
4. 2. Η απάντηση του Σέξτου σ. 164
4. 3. Το να μιλάμε εντός επικοινωνιακού πλαισίου – Μια σκεπτική λύση που δεν υπόκειται σε *ἀπορία* σ. 168
4. 4. Η γλώσσα της φιλοσοφίας ως άλλη μία *συνήθεια* σ. 175

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1
Η στρατηγική και η δομή της πυρρώνειας *ἀντιρρήσεως* ενάντια στα *μαθήματα* σ. 178

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2
Το περιεχόμενο της γενικής *ἀντιρρήσεως* ενάντια στα *μαθήματα* σ. 187

Κεφάλαιο ΙΙΙ: *Νοεῖν ἁπλῶς*: ένας ιδιαίτερος τρόπος για να σκέφτεται και να μιλά ο Πυρρώνειος για το αντικείμενο των ερευνών του στον *είδικό λόγο* σ. 191

1. *Νοεῖν ἁπλῶς* (*ΠΥ* ΙΙ 1-10) σ. 192
1. 1. Μια εκδοχή του παράδοξου του *Μένωνα* ενάντια στους Σκεπτικούς σ. 192
1. 2. Δύο έννοιες του *καταλαμβάνειν* σ. 194
1. 3. Η δογματική έννοια του *καταλαμβάνειν* σ. 196
1. 4. Όταν οι Δογματικοί ερευνούν ενάντια σε θέσεις άλλων Δογματικών σ. 198
1. 5. Η έρευνα των Δογματικών για τα *ἄδηλα*: μια εκδοχή του παράδοξου του *Μένωνα* ενάντια στους Δογματικούς σ. 200
1. 6. *Νοεῖν ἁπλῶς*: μια εναλλακτική έννοια του *καταλαμβάνειν* σ. 207
1. 7. Σκεπτικοί και *νόησις ἁπλῶς* σ. 209
1. 7. 1. *Νοεῖν τά ἀνύπαρκτα* σ. 218
1. 7. 2. *Νόησις ἁπλῶς* υπό το φως του *ΠΥ* Ι 13 σ. 220
1. 8. Μια νέα απάντηση σε ένα παλαιό παράδοξο σ. 235

2. Οι έννοιες και οι *προλήψεις* των Σκεπτικών στην έρευνά τους ενάντια στους Δογματικούς (*Μ* VIII 316-340). σ. 237

3. Συγκριτική αξιολόγηση του *νοεῖν ἁπλῶς* (στο *ΠΥ* ΙΙ 1-10) και των *προλήψεων* χωρίς *κατάληψη* (στο *Μ* VIII 316-340) σ. 249

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις σ. 251

Κεφάλαιο IV: *Κυρίως* και *κατ' ἀκρίβειαν* vs. *καταχρηστικῶς* και *ἀφελῶς* στον *είδικό λόγο* σ. 253

1. Η έλλειψη ισχύος των καθημερινών δηλώσεων σε αντίθεση με το κύρος των *ἀκριβεστάτων φιλοσόφων* σ. 254

2. *Κατάχρησις* vs. *ἀκρίβεια* σ. 261

3. Οι δογματικές αξιώσεις για ακριβείς έννοιες σε αντίθεση με την εκφορά λόγου *ἀφελῶς*, σε καθημερινές περιστάστεις, και *in absendia* των δογματικών αξιώσεων σ. 282

3. 1. Όταν κάτι μετατοπίζεται και κάτι άλλο παίρνει τη θέση του (μετατόπιση) σ. 282
3. 2. Η διάκριση *κατὰ πλάτος - κατ' ἀκρίβειαν* ως απάντηση στο επιχείρημα του Διόδωρου Κρόνου ενάντια στην κίνηση σ. 296

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις σ. 318

Βιβλιογραφία σ. 327

Εισαγωγή

Ο αρχαίος Σκεπτικισμός, ακαδημεικός και πυρρώνειος έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας και επιστήμης από τον 3ο αι. π.Χ και για περισσότερο από πέντε αιώνες. Ακόμα και όταν η άνθισή του ως φιλοσοφικής κίνησης έφτασε στο τέλος της, είχε σημαντική επίδραση στην εξέλιξη της μεσαιωνικής και της νεώτερης φιλοσοφίας.

Ο πυρρώνειος Σκεπτικισμός ιδρύθηκε από τον Αινησίδημο τον πρώτο αιώνα π. Χ. και έφτασε λίγο πολύ στο τέλος του με τον Σέξτο Εμπειρικό στα τέλη του 2ου αι. μ. Χ. Αν και είναι γενικά αποδεκτό ότι υπήρξε κάποιου είδους εξέλιξη στον Πυρρωνισμό από τον Αινησίδημο μέχρι τον Σέξτο, όταν μιλάμε για πυρρώνειο Σκεπτικισμό αναφερόμαστε πρωτίστως στη φιλοσοφία του Σέξτου. Καθώς είχαμε την τύχη να διασωθούν τρία εκτενή έργα του, οι μελετητές έχουν επικεντρωθεί κυρίως σε αυτά.

Τα τελευταία πενήντα χρόνια και ειδικότερα τις τελευταίες δεκαετίες, η μελέτη του αρχαίου Σκεπτικισμού έχει αναπτυχθεί σε πολύ σημαντικό βαθμό. Υπάρχουν έτσι κάποια κομβικά ζητήματα για τον αρχαίο Σκεπτικισμό που έχουν διαφωτιστεί επαρκώς. Για παράδειγμα είναι πλέον ξεκάθαρο ότι σε αντίθεση με τον Σκεπτικισμό της νεώτερης φιλοσοφίας, ο αρχαίος Σκεπτικισμός δεν περιορίζεται στην γνωσιολογία και δεν συνίσταται στην άρνηση της δυνατότητας γνώσης.[1] Επίσης είναι πλέον γενικά αποδεκτό -σε αντίθεση με το ποια ήταν η τρέχουσα άποψη μόλις τέσσερις δεκαετίες πριν- ότι (όπως γράφουν οι J. Annas και J. Barnes, το 1994, στις πρώτες γραμμές της Εισαγωγής στη μετάφρασή τους των *Πυρρωνείων Υποτυπώσεων* του Σέξτου): "Ο Σκεπτικισμός είναι μια από τις εξέχουσες στιγμές της αρχαίας φιλοσοφίας και ο Σέξτος Εμπειρικός είναι ένας από τους πιο σημαντικούς αρχαίους φιλοσόφους".[2]

---

[1] Αυτό είναι το πρώτο σημείο που επισημαίνει για τον αρχαίο Σκεπτικισμό ο R. Bett στην εισαγωγή του στο *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism,* Cambridge 2010, σσ. 1-2.

[2] J. Annas και J. Barnes, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism,* Cambridge 1994, σ. ix.

Η μελέτη του πυρρώνειου Σκεπτικισμού έχει προκαλέσει έντονες αντιπαραθέσεις μεταξύ μερικών από τους πιο διακεκριμένους σύγχρονους μελετητές της αρχαίας φιλοσοφίας, αντιπαραθέσεις που υποδεικνύουν το φιλοσοφικό του βάθος και το ενδιαφέρον που παρουσιάζει και για τους ιστορικούς της αρχαίας φιλοσοφίας αλλά και για τους σύγχρονους φιλοσόφους.

Πιο συγκεκριμένα η διαμάχη των M. Frede, M. Burnyeat και J. Barnes[3] έθεσε το καίριο ερώτημα του εύρους της πυρρώνειας επίθεσης, και περαιτέρω το ερώτημα για το κατά πόσο οι Πυρρώνειοι μπορούν να έχουν οποιουδήποτε είδους πεποιθήσεις (beliefs), όπως για παράδειγμα πεποιθήσεις του καθ' ημέραν βίου, οι οποίες να μένουν ανέπαφες από τον σκεπτικισμό τους. Η διαμάχη αυτή προσέλκυσε το ενδιαφέρον για τον Πυρρωνισμό σύγχρονων φιλοσόφων. Για παράδειγμα, ο R. Fogelin, ακολουθώντας την ερμηνεία του Frede, είδε στον Πυρρωνισμό μια απόπειρα κριτικής του φιλοσοφικού εγχειρήματος και υπεράσπισης των πρακτικών και των πεποιθήσεων του καθ' ημέραν βίου. Βρήκε έτσι στον Πυρρωνισμό έναν αρχαίο πρόδρομο του L. Wittgenstein[4] με τέτοιο φιλοσοφικό βάθος ώστε να θεωρεί και να αποκαλεί τον εαυτό του νεο-Πυρρώνειο.[5] Άλλοι παρακινήθηκαν να υιοθετήσουν μάλλον

[3] Βλ. M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1997.

[4] Εκτός από τη φιλοσοφική συγγένεια ανάμεσα στον Wittgenstein και τους Πυρρώνειους (βλ. επίσης για αυτό το θέμα Στ. Βιρβιδάκης, "Τα είδη της συγκατάθεσης του Wittgenstein και η κριτική των φιλοσοφικών πεποιθήσεων", *ΝΕΥΣΙΣ* 17, 2008, σσ. 150-169), και η γλωσσική στροφή συνολικά τόσο στη σκέψη του Wittgenstein όσο και στην αναλυτική φιλοσοφία του εικοστού αιώνα έχει αποδοθεί στη βάση κάποιων ιστορικών τεκμηρίων σε μια νεο-Πυρρώνεια άποψη για τη γλώσσα (Βλ. H. Sluga, "Wittgenstein and Pyrrhonism", στο W. Sinnott-Armstrong (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 99-117).

[5] Βλ. R. Fogelin, *Pyrrhonean Reflections on Knowledge and Justification*, Οξφόρδη 1994, και "The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!" στο W. Sinnott-Armstrong (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 161-173, όπου γράφει (σσ. 163-4): "Όταν μιλάω για νεο-Πυρρωνισμό, έχω στο νου μου τον κλασικό Πυρρωνισμό *ευγενώς* ερμηνευμένο [*ευγενώς* (=urbanely) πρόκειται για τον χαρακτηρισμό (urbane) που έδωσε ο J. Barnes στους Πυρρώνειους όταν ερμηνεύονται σύμφωνα με την προσέγγιση του Frede, βλ. J. Barnes, "The Beliefs of a Pyrrhonist", στο M. Burnyeat and M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Οξφόρδη 1997, σ. 61 και σε άλλα σημεία], εκσυγχρονισμένο, όπου ήταν απαραίτητο, για να καταστεί κατάλληλος για τις σύγχρονες φιλοσοφικές διαμάχες". Για μια κριτική διερεύνηση της άποψης του

εχθρική στάση καθώς είδαν στον Πυρρωνιστή όχι έναν ήρωα της φιλοσοφικής σκέψης, ικανό να "κερδίζει" ακόμα και στις σημερινές φιλοσοφικές διαμάχες[6], αλλά έναν "πανούργο απατεώνα" που δεν αξίζει να τον παίρνουμε σοβαρά.[7]

Εκτός από το πρόβλημα του εύρους του πυρρώνειου Σκεπτικισμού, το οποίο επρόκειτο να γίνει κεντρικό ζήτημα στη συζήτηση για τον Πυρρωνισμό, η διαμάχη Frede-Burnyeat-Barnes έθεσε επίσης το μεθοδολογικό πρότυπο για τη μελέτη του πυρρώνειου Σκεπτικισμού. Η εν λόγω διαμάχη έδειξε ότι η εκ του σύνεγγυς ανάγνωση και η λεπτομερής ανάλυση των σχετικών κειμένων ως απαραίτητη βάση για την ανακατασκευή των φιλοσοφικών προβλημάτων και της πυρρώνειας στάσης προς αυτά μπορεί να οδηγήσει αν μη τι άλλο σε στέρεο έδαφος για μια παραγωγική συζήτηση. Όμως ούτε η αρχική διαμάχη ούτε η συζήτηση που ακολούθησε κατέληξαν σε συναίνεση των μελετητών για το πρόβλημα του εύρους του πυρρώνειου Σκεπτικισμού, ούτε σε κάποια γενικά αποδεκτή ερμηνεία του Πυρρωνισμού.[8]

Στην παρούσα διατριβή δεν επικεντρώνομαι στο πρόβλημα του εύρους του

Fogelin, βλ. B. Stroud, "Contemporary Pyrrhonism", στο W. Sinnott-Armstrong (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 174-187.

[6] Έχουν γίνει προσπάθειες εκσυγχρονισμού του Πυρρωνισμού και χρήσης του σε τρέχουσες φιλοσοφικές συζητήσεις. Έτσι ο Fogelin γράφει: "Τι θα συνέβαινε αν δινόταν η δυνατότητα σε έναν παραδοσιακό Πυρρωνιστή να συμμετάσχει σε μια τριμερή συζήτηση με τους θεμελιοκράτες και τους συνεκτικιστές; Το συμπέρασμά μου ήταν ότι ο Πυρρωνιστής θα νικούσε". Βλ. το άρθρο του "The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!" W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 161-162.

[7] Για παράδειγμα ο D. Glidden γράφει: "Θα ήθελα να προτείνω… ότι ο Πυρρωνιστής δεν είναι σοβαρός ως προς τον Πυρρωνισμό του…" ("Sceptic Semiotics", *Phronesis* 28, 1983, σ. 215). Και καταλήγει: "Και μόνο επειδή αυτός ο πανούργος απατεώνας [ο Πυρρωνιστής] αρνείται να ομολογήσει τι 'πραγματικά πιστεύει' (μια που έτσι θα μπορούσαμε στη συνέχεια κι εμείς να τον ανατρέψουμε) δεν θα έπρεπε να αρνηθούμε στον Σέξτο εντελώς το δικαίωμα του να μιλάει, αλλά είμαστε ελεύθεροι να αποφασίσουμε αν θα τον πάρουμε σοβαρά. Ο Σέξτος, όπως και ο Derrida, σίγουρα δεν παίρνει σοβαρά τα ίδια του τα γραπτά…" (στο ίδιο, σ. 243).

[8] Οι δυσκολίες με τις οποίες έχει έρθει αντιμέτωπη η μελέτη του Πυρρωνισμού είναι τέτοιες που έχουν οδηγήσει στην άποψη ότι "μια συνολική ερμηνεία του Σκεπτικισμού —μια ερμηνεία που να καθιστά πλήρως συνεκτικό τον τρόπο ζωής και και το είδος της φιλοσοφίας που περιγράφεται στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*— δεν είναι δυνατή", ενώ η αδυναμία αυτή αποδίδεται είτε στα κείμενα του Σέξτου είτε στον ίδιο τον Πυρρωνισμό. Ο C. Perin διατυπώνει σαφώς την παραπάνω άποψη στην εισαγωγή του στο βιβλίο του *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Οξφόρδη 2010, σσ. 5-6).

πυρρώνειου Σκεπτικισμού. Φιλοδοξία μου είναι να ακολουθήσω όσο μου επιτρέπουν οι δυνάμεις μου το μεθοδολογικό μοντέλο που τέθηκε από την προαναφερθείσα διαμάχη αλλά να κάνω μια νέα αρχή θέτοντας αρχικά ένα διαφορετικό ερώτημα.

Το ερώτημα από το οποίο ξεκινάω είναι: "Πώς κατανοούσαν οι Πυρρώνειοι το φιλοσοφείν" και περαιτέρω το ερώτημα: "Πώς ερευνούσαν οι ίδιοι φιλοσοφικά;".

Ο Σέξτος παρουσιάζει τον Πυρρωνισμό ως τη μόνη φιλοσοφία που συνεχίζει να ερευνά.[9] Θεωρεί δογματική σχεδόν ολόκληρη τη φιλοσοφική παράδοση στη συνέχεια της οποίας και ο ίδιος ο Πυρρωνισμός προέκυψε ιστορικά και ισχυρίζεται ότι εκπροσωπεί ένα διαφορετικό και αυθεντικό τρόπο φιλοσοφικής έρευνας. Αλλά δεν είναι καθόλου σαφές το τι είδους φιλοσοφική έρευνα είναι αυτή. Αυτό το πρόβλημα είναι έκδηλο στον τρόπο με τον οποίο σημαντικοί μελετητές της αρχαίας φιλοσοφίας, σε αντίθεση με τα όσα ο Σέξτος ρητά δηλώνει, θεωρούν ότι ο Πυρρωνισμός στην πραγματικότητα είτε εγκαταλείπει τις φιλοσοφικές έρευνες, είτε δεν είναι καν σε θέση να τις διεξάγει.[10] Ο λόγος για τον οποίο είναι ιδιαίτερα δύσκολο να διαμορφώσουμε μια ξεκάθαρη άποψη σχετικά με αυτό το θέμα είναι, νομίζω, γιατί αυτό που *εμείς* κατανοούμε ως φιλοσοφία στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στις εξέχουσες αυθεντίες της αρχαίας φιλοσοφικής παράδοσης. Πρόκειται ακριβώς για τους φιλοσόφους που ο Σέξτος παρουσιάζει ως δογματικούς και γι' αυτό το λόγο ως κατώτερους ερευνητές και φιλοσόφους σε σύγκριση με τους Πυρρώνειους. Έτσι, στη διερεύνηση του ερωτήματος αναφορικά με το πυρρώνειο φιλοσοφείν μέριμνά μου ήταν να έχω κατά νου ότι για τον Πυρρώνειο το τι είναι το φιλοσοφείν, το τι είναι η φιλοσοφική έρευνα, το τι είναι ένα

[9] Ήδη στις πρώτες παραγράφους των *Πυρρωνείων Υποτυπώσεων*. Βλ. σχετικά με αυτό το θέμα στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής.

[10] Η G. Striker έχει υποστηρίξει: "Σε αντίθεση με τον αρχικό ισχυρισμό του Σέξτου ότι ο Σκεπτικός συνεχίζει να ερευνά, οι φιλοσοφικές έρευνες μοιάζει να είναι ακριβώς αυτό που ο σκεπτικός τρόπος ζωής είναι σχεδιασμένος να αποφεύγει" ("Scepticism as a Kind of Philoosphy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 2001, σ. 121). Και ο J. Barnes παρατηρεί σε σχέση με το ίδιο θέμα: "Ό, τι κι αν λέει ο Σέξτος, ο Πυρρωνιστής δεν διεξάγει –με οποιαδήποτε κανονική έννοια- φιλοσοφικές και επιστημονικές έρευνες" (*The Toils of Scepticism*, Καίμπριτζ 1990, σ. 11).

φιλοσοφικό πρόβλημα ενδεχομένως να διαφέρουν σημαντικά από τη δική μας προκατανόηση για το τι *θα έπρεπε κανονικά να είναι* όλα αυτά.

Στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής ξεκινώ από τη διάκριση του Σέξτου ανάμεσα σε δύο είδη σκεπτικών λόγων, τον *καθόλου λόγον* και τον *εἰδικόν λόγον*. Αναλύοντας το αντικείμενο του καθενός, επιχειρώ να αποσαφηνίσω το πώς εννοούν οι Σκεπτικοί τις φιλοσοφικές έρευνες γενικά, και πιο ειδικά τις πυρρώνειες φιλοσοφικές έρευνες σε αντίθεση με αυτές των Δογματικών.

Ο Σέξτος παρουσιάζει το Σκεπτικισμό ως μια εξελιγμένη ικανότητα να φιλοσοφεί κανείς με την αρμόζουσα εμμονή στον πρωταρχικό κοινό τρόπο του φιλοσοφείν, ο οποίος κάποια στιγμή μετεξελίχθηκε στους Σκεπτικούς στην "εφεκτική" αντιπαράθεση *φαινομένων* και *νοουμένων* με όλους τους τρόπους. Οι Σκεπτικοί αρχίζουν να φιλοσοφούν αντιδρώντας στην *ἀνωμαλίαν* των πραγμάτων, και στη συνέχεια μέσα από την πρωταρχική δραστηριότητα της φιλοσοφικής έρευνας –μια δραστηριότητα που μέχρι κάποιο σημείο τη μοιράζονται με τους άλλους φιλοσόφους– αναπτύσσουν πλήρως μια συγκεκριμένη ικανότητα για αυτό, μία *δύναμιν*. Αυτή η ικανότητα δεν απαιτεί ούτε την προηγούμενη ανάπτυξη της δογματικής φιλοσοφίας, ούτε οποιαδήποτε σκεπτική θεωρία. Αναπτύσσεται ως μια συγκεκριμένη πρακτική ικανότητα (ένα *know-how*) στη βάση της πρωταρχικής κοινής φιλοσοφικής δραστηριότητας. Η άσκηση αυτής της ικανότητας μέσω των τρόπων της *ἐποχῆς* αποτελεί το κυρίως αντικείμενο του *καθόλου λόγου*.

Γίνεται έτσι ξεκάθαρο ότι είναι λάθος να θεωρείται η επίθεση στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, η οποία είναι το αντικείμενου του *εἰδικοῦ λόγου*, ο γενικός και μοναδικός τύπος πυρρώνειας φιλοσοφικής έρευνας. Ο Πυρρωνισμός, όπως τον παρουσιάζει ο Σέξτος στον *καθόλου λόγο*, είναι μια γνήσια φιλοσοφία και όχι μια δραστηριότητα παρασιτική στη φιλοσοφία, η οποία τρέφεται από την απάπτυξη του Δογματισμού. Αντίθετα ο Σέξτος υπαινίσσεται ότι οι έννοιες, οι θέσεις και οι θεωρίες που ανέπτυξαν οι Δογματικοί και τα οποία διαιρέθηκαν στα μέρη της *καλουμένης φιλοσοφίας* ίσως να μην αποκαλούνται ορθά "φιλοσοφία". Επομένως η συστηματική και

ριζική επίθεση στα δογματικά θεμελιωμένα και αναπτυγμένα μέρης της "φιλοσοφίας", όπως τη συναντάμε στον *είδικό λόγο*, δεν θα πρέπει να θεωρείται επίθεση στη φιλοσοφία γενικά. Δεν υποδηλώνει μια κρυφή πυρρώνεια τοποθέτηση ενάντια στη φιλοσοφία, αλλά αποτελεί έκφραση της δηλωμένης πυρρώνειας εμμονής στη φιλοσοφική έρευνα και στη μάχη ενάντια στο δογματισμό.

Τέλος επιχειρώ να δείξω ότι τα δύο επίθετα *καθόλου - είδικός* υποδηλώνουν ότι η σχέση μεταξύ της έκθεσης της γενικής σκεπτικής ικανότητας, η οποία αποτελεί τον *καθόλου λόγο*, και της έκθεσης της πυρρώνειας επίθεσης στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, που αποτελεί τον *είδικό λόγο*, είναι ανάλογη με τη σχέση μεταξύ, ας πούμε, μιας έκθεσης της γενικής ικανότητας για οδήγηση αυτοκινήτου και μιας έκθεσης για την ικανότητα οδήγησης σε αγώνες φόρμουλα.

Καθώς οι δύο σκεπτικοί λόγοι και τα αντικείμενά τους άρχισαν να αποσαφηνίζονται μου έγινε επίσης σαφές ότι η στρατηγική των Ακαδημεικών να φιλοσοφούν διαλεκτικά με βάση τους όρους και τις προκείμενες των αντιπάλων τους δεν είναι αρκετή για τον Πυρρώνειο ούτε για τη διαμόρφωση και την εκφορά των δύο σκεπτικών λόγων ούτε για τη διεξαγωγή γενικά των σκεπτικών ερευνών. Ο Πυρρώνειος χρειάζεται να είναι σε θέση να ερευνά φιλοσοφικά όχι μόνο *ad hominem,* ενάντια στους Δογματικούς, αλλά και *propria persona*. Για να τα κάνει όλα αυτά πρέπει να μπορεί να αποκρούσει τη δικαιοδοσία των Δογματικών να καθορίζουν τι σημαίνει το να ερευνά κανείς στο πεδίο της φιλοσοφίας, και στοιχειωδέστερα ακόμα τι σημαίνει το να σκέφτεται και να μιλάει κανείς σε αυτό το πεδίο.

Στο δεύτερο κεφάλαιο εστιάζω στο βιβλίο του Σέξτου *Προς Γραμματικούς*. Σε αυτό το κείμενο ο Σέξτος παρουσιάζει και υπερασπίζεται την κοινή πρακτική κατά την οποία προσαρμόζουμε το λεξιλόγιο και το λόγο μας σε αυτόν που απευθυνόμαστε κάθε φορά, και προτείνει την υιοθέτηση, σε κάθε επικοινωνιακό πλαίσιο, καθημερινό ή φιλοσοφικό, της γλώσσας που ταιριάζει στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Αναφέρεται ειδικά στη φιλοσοφική γλώσσα ως άλλη μια *συνήθεια*, την οποία όπως

ακριβώς και την καθημερινή γλώσσα, μπορούμε να τη χρησιμοποιούμε απλά και μόνο για να επικοινωνήσουμε αποτελεσματικά σε συγκεκριμένα επικοινωνιακά πλαίσια, χωρίς οποιεσδήποτε περαιτέρω δεσμεύσεις ως προς την οντολογική της ορθότητα. Βρίσκουμε έτσι εδώ το γενικό κανόνα που ο ίδιος ο Σέξτος ακολουθεί στη διατύπωση των δύο σκεπτικών λόγων.

΄Ενα από τα κύρια ενδιαφέροντά μου σε αυτό το κεφάλαιο είναι να ανιχνεύσω το πώς ο Σέξτος κερδίζει τη νομιμοποίηση που χρειάζεται για να μπορεί να προτείνει και να υπερασπιστεί έναν τέτοιο πρακτικό κανόνα. Προκειμένου να το κάνει αυτό χρειάζεται να αντισταθεί επιτυχώς στο κύρος και στη δικαιοδοσία που οι γραμματικοί ισχυρίζονται ότι έχουν σε αυτά τα θέματα. Οι γραμματικοί, στηριγμένοι στη δογματική φιλοσοφία και στην δική τους υποτιθέμενη γνώση της φύσης της γλώσσας –όπως αυτή εμφανίζεται στο γραμματικό τους σύστημα– απορρίπτουν την κοινή πρακτική που υπερασπίζεται ο Σέξτος και προτείνουν τη δική τους τέχνη της αναλογίας και τη δική τους διδασκαλία σχετικά με τον Ελληνισμό ως τη μόνη βάση που εγγυάται την ορθότητα της γλώσσας που χρησιμοποιούμε.

Στην ερμηνεία των σχετικών κειμένων εμπλέκονται αναγκαστικά θέματα όπως “η πυρρώνεια προσέγγιση στις εγκύκλιες σπουδές”, “η σχέση ανάμεσα στις εγκύκλιες σπουδές και τη φιλοσοφία” και “η ανάπτυξη της αρχαίας γραμματικής”. Καθώς όλα αυτά είναι αντικείμενα για τα οποία υπάρχουν ανοιχτές συζητήσεις και διαμάχες, συζητώ κάποιες πλευρές τους λεπτομερώς και στο κυρίως κεφάλαιο και στα παραρτήματα που το συνοδεύουν, προκειμένου να είμαι σε θέση να στηρίξω σε στέρεο έδαφος την ερμηνεία μου.

Όταν τώρα ερχόμαστε στο επικοινωνιακό πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας, η εφαρμογή του πρακτικού κανόνα σύμφωνα με τον οποίο ο Πυρρώνειος, όπως και σε άλλα επικοινωνιακά πλαίσια, προσαρμόζει τα όσα λέει σε όποιον απευθύνεται κάθε φορά, αφήνοντας στην άκρη το πώς είναι στη φύση τους τα πράγματα, έρχεται αντιμέτωπη με μια σοβαρή δυσκολία. Η δυσκολία προέρχεται από το γεγονός ότι σε αυτό το πλαίσιο η δέσμευση σε κάποια σύλληψη του πραγματικού δεν έρχεται μόνο *μετά* την επιτυχή ολοκλήρωση της έρευνας που έχει ως στόχο αυτή τη σύλληψη, αλλά θεωρείται δεδομένη

ήδη όταν αρχίζει αυτή η έρευνα. Για τους δογματικούς φιλοσόφους η χρήση συγκεκριμένων εννοιών, τεχνικών ή μη, σε οποιοδήποτε στάδιο της έρευνάς τους, και ακόμα κι αν κάποιος θα έπρεπε να *επέχει* για τα αποτελέσματα αυτής της έρευνας, δεσμεύει σε κάποια σύλληψη του πραγματικού. Στο βαθμό που στο πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας αυτή η προϋπόθεση θεωρείται δεδομένη δεν υπάρχει για τους Σκεπτικούς η δυνατότητα να επιτεθούν στους Δογματικούς στο δικό τους δογματικό έδαφος χωρίς να έρθουν οι ίδιοι σε αντίφαση με τον σκεπτικισμό τους.

Αυτό είναι το υπόβαθρο της αρχαίας κριτικής σύμφωνα με την οποία ο Πυρρώνειος δεν μπορεί να ερευνήσει, δεν μπορεί καν να σκεφτεί και να μιλήσει για τις θέσεις των Δογματικών. Η απάντηση του Σέξτου σε αυτή την κριτική είναι το αντικείμενο μου στο τρίτο κεφάλαιο. Εστιάζω αρχικά στο *ΠΥ* Ι 1-10 όπου ο Σέξτος συζητά αυτή την κριτική σε κάτι σαν πρόλογο στον *ειδικό λόγο*. Ο Σέξτος στην απάντησή του δεσμεύει τους Δογματικούς σε ένα είδος *κατάληψης* που το αποκαλεί *νοεῖν ἁπλῶς*, το οποίο συνίσταται σε έναν τρόπο να νοεί και να μιλάει κανείς που δεν ενέχει οποιεσδήποτε δεσμεύσεις στο υπαρκτό ή το πραγματικό αυτού για το οποίο σκέφτεται και μιλάει. Φέρνει τους Δογματικούς αντιμέτωπους με μια εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* και τους δεσμεύει να αποδεχτούν ότι η μόνη τους διέξοδος από αυτό το παράδοξο είναι το *νοεῖν ἁπλῶς* ως αφετηρία των ερευνών τους αναφορικά με τα *ἄδηλα*. Αφού δείξει την αναγκαιότητα του *νοεῖν ἁπλῶς* για τους Δογματικούς, ο Σέξτος προχωρά στην περιγραφή με δογματική ορολογία του πώς οι Σκεπτικοί, όταν έρχονται να ερευνήσουν τα όσα λένε οι Δογματικοί, δηλαδή στον *ειδικό λόγο*, είναι σε θέση να "νοούν απλώς" το αντικείμενο τους χωρίς να έρχονται σε αντίφαση με τον Σκεπτικισμό τους. Η απάντηση του Σέξτου στην κριτική ότι οι Πυρρώνειοι δεν μπορούν να ερευνήσουν, ούτε καν να σκεφτούν και να μιλήσουν για τις θέσεις των Δογματικών ρίχνει νέο φως σε ένα είδος απόψεων ή πεποιθήσεων που ο Πυρρώνειος, σύμφωνα με το Σέξτο, μπορεί να έχει χωρίς να έρχεται σε αντίφαση με τον Σκεπτικισμό του, και αυτές είναι οι απόψεις που είναι απαραίτητες για την πυρρώνεια επίθεση στη δογματική φιλοσοφία. Έτσι σε αυτό το κεφάλαιο έρχομαι αντιμέτωπη με κάποια από τα κεντρικά ερωτήματα και τα ερμηνευτικά προβλήματα της διαμάχης Frede-Burnyeat-Barnes.

Αν ένα συγκεκριμένο πλαίσιο εκφοράς λόγου συνίσταται σε όλα όσα θεωρούνται δεδομένα στη εκφορά και την κατανόηση αυτού του λόγου, τότε ο Σέξτος με το *νοεῖν ἁπλῶς* με το οποίο αρνείται την ενδιάθετη δογματική "μη αμφισβητούμενη και τυφλή στην αμφιβολία υπόθεση ρεαλισμού", όπως την αποκάλεσε ο Burnyeat[11], σύμφωνα με την οποία γενικά η διαδικασία της σκέψης και της εκφοράς λόγου ενέχει πάντα μια δέσμευση στο πραγματικό ή το υπαρκτό αυτού για το οποίο σκέφτεται ή μιλάει κάποιος, εισάγει επιτυχώς μια κρίσιμη τροποποίηση στο πλαίσιο του φιλοσοφείν δογματικώς. Αυτή η τροποποίηση επιτρέπει στους Σκεπτικούς να συμμετέχουν στην έρευνα των Δογματικών και να ακολουθούν το τρόπο σκέψης και εκφοράς λόγου των Δογματικών χωρίς οποιαδήποτε δογματική δέσμευση.

Στη συνέχεια στρέφομαι στο *M* VIII 316-340 όπου ο Σέξτος αντιμετωπίζει την ίδια σε γενικές γραμμές κριτική αυτή τη φορά αρνούμενος τη σύλληψη του πραγματικού την οποία συνεπάγονται για τους Δογματικούς οι *προλήψεις*. Εδώ η απάντηση του Σέξτου είναι παρόμοια αλλά ως προς κάποιες σημαντικές πλευρές της κατώτερη από αυτή των *ΠΥ* ΙΙ. Η σύγκριση των δύο προσπαθειών του Σέξτου να απαντήσει σε αυτή την κριτική αναδεικνύει ακόμη περισσότερο το ότι η απάντηση των *ΠΥ* ΙΙ αποτελεί μια καθαρά φορμαλιστική λύση σε μια ισχυρή εκδοχή του παράδοξου του *Μένωνα*, μια λύση που δεν προαπαιτεί ούτε δογματικές υποθέσεις ούτε την ανάπτυξη της σκεπτικής *ἀντιρρήσεως* και τα αποτελέσματά της. Έχουμε έτσι μια νέα λύση στο παράδοξο του *Μένωνα*, απαλλαγμένη και από Δογματισμό και από Σκεπτικισμό και για αυτό κομψή και φιλοσοφικά ελκυστική.

Οι μη ρητές υποθέσεις των Δογματικών για τη γλώσσα, καθώς βρίσκονται στην αφετηρία της διερεύνησης από μέρους τους των *ἀδήλων*, τους οδήγησαν σε ένα πρόγραμμα έρευνας που στόχευε στην ανακάλυψη ορισμών, ξεκινώντας από ερωτήματα του τύπου "τι είναι άνθρωπος;" ή "τι είναι θεός;". Οι Σκεπτικοί, ακριβώς επειδή δεν μοιράζονται με τους Δογματικούς τις ίδιες δογματικές υποθέσεις, δεν δεσμεύονται να αποδεχτούν το πρόγραμμα των

[11] M. Burnyeat, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", *Phil. Review* 91, 1982, σ. 33.

Δογματικών ως το μοναδικό δυνατό και νόμιμο πρόγραμμα φιλοσοφικής έρευνας, και επομένως ακολουθούν τους Δογματικούς σε αυτό μόνο *ad hominem*. Για τον ίδιο λόγο οι Σκεπτικοί δεν δεσμεύονται να κατανοούν και να αξιολογούν την καθημερινή γλώσσα και τις καθημερινές έννοιες όπως οι Δογματικοί. Δεν δεσμεύονται στην άποψη ότι καθημερινή γλώσσα και έννοιες αποτελούν μια ασαφή σύλληψη του πραγματικού που απαιτεί την τεχνική αποσαφήνιση των Δογματικών, η οποία υποτίθεται ότι οδηγεί σε μια ανώτερη ακριβή γλώσσα και σε ακριβείς έννοιες που αποκαλύπτουν τα πράγματα στην αληθινή τους φύση. Αυτό είναι το αντικείμενο που διερευνώ το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο.

Σε αυτό το κεφάλαιο εστιάζω στην προσέγγιση του Σέξτου στον ορισμό του Δημόκριτου για τον άνθρωπο και στη συνέχεια στην προσέγγισή του στον στωικό λογικό κανόνα που διέπει τη σύζευξη (*συμπεπλεγμένον*). Οι δύο αυτές περιπτώσεις μας δίνουν την ευκαιρία να δούμε πώς ο Σέξτος επικαλείται το ιδεώδες των Δογματικών για ακριβείς έννοιες και ακριβή γλώσσα, ένα ιδεώδες που υπαγορεύει από τη μια μεριά την αξίωση δικαιοδοσίας των Δογματικών στο να δίνουν απαντήσεις στα φιλοσοφικά ερωτήματα και από την άλλη την εκτίμησή τους ότι οι καθημερινές δηλώσεις στερούνται ισχύος αναφορικά με τα φιλοσοφικά ζητήματα. Τα σχετικά κείμενα δεν μας δίνουν καμιά απόδειξη για τη δέσμευση του Σέξτου *propria persona* σε ένα τέτοιο ιδεώδες και στην αντίστοιχη κατανόηση και αξιολόγηση της καθημερινής γλώσσας. Το γεγονός ότι ο Σέξτος επικαλείται αυτό το ιδεώδες μόνο *ad hominem* γίνεται σαφέστερο στο τρίτο μέρος αυτού του κεφαλαίου όπου εστιάζω σε μέρη της συζήτησης του Σέξτου για τον *τόπον*. Εδώ ο Σέξτος περιγράφει *propria persona* τις απαιτήσεις που διέπουν την έρευνα των Δογματικών στις έννοιες –εδώ στην έννοια του *τόπου*- σε αντιπαράθεση με τον τρόπο με τον οποίο μιλάμε για τον τόπο στην καθημερινή ζωή, τρόπος που διαμορφώνεται *in absentia* αυτών των απαιτήσεων. Έτσι διακρίνει περιγραφικά ανάμεσα στα δύο πλαίσια, αυτό της συζήτησης των Δογματικών φιλοσόφων και αυτό των πραγμάτων που λέγονται στην καθημερινή ζωή, χωρίς οποιαδήποτε δέσμευση στις σχετικές απόψεις και αξιολογήσεις των Δογματικών σχετικά με τη φιλοσοφική και την καθημερινή γλώσσα.

Σε αυτό το σημείο εισάγω στη συζήτηση την ερμηνεία του Burnyeat για τα σχετικά κείμενα και έτσι αγγίζω πάλι ερμηνευτικά προβλήματα της διαμάχης Frede-Burnyeat-Barnes. Επιχειρώ να δείξω ότι στην προσέγγιση του Burnyeat υπάρχουν σημεία σοβαρής παρερμηνείας των κειμένων. Υπόβαθρο αυτής της παρερμηνείας είναι το ότι ο Burnyeat θεωρεί τις μη ρητές υποθέσεις για τη γλώσσα που οδηγούν τους Δογματικούς στο δογματικό τρόπο του φιλοσοφείν και στη δογματική κατανόηση και αξιολόγηση της καθημερινής γλώσσας και των αντίστοιχων εννοιών "μέρος της κανονικής λειτουργίας της γλώσσας" [12]. Οδηγείται έτσι στη λανθασμένη υπόθεση ότι οι Πυρρώνειοι δεσμεύονται στις ίδιες απόψεις, και καταλήγει στο λανθασμένο συμπέρασμα πως οτιδήποτε μπορεί να λένε οι Πυρρώνειοι, για παράδειγμα για τον *τόπον*, μετά από τη ριζική επίθεση που επιχειρούν ενάντια στην έννοια του "*τόπου*" στον *ειδικό λόγο*, είτε μεταπίπτει σε ανοησία είτε αντικατοπτρίζει μια ειδική αποστασιοποίηση από τις δεσμεύσεις τις οποίες κανονικά ενέχει η γλώσσα, μια έλλειψη σοβαρότητας ως προς την αλήθεια ή το ψεύδος των ίδιων των ισχυρισμών τους.

Μέσα από το τρίτο και το τέταρτο κεφάλαιο γίνεται σαφές ότι για τους πυρρώνειους Σκεπτικούς η πραγματική πάλη με τους Δογματικούς δεν αφορά τις συγκεκριμένες θέσεις και τα επιχειρήματα που ο Σέξτος αντιπαραθέτει. Εξάλλου τα περισσότερα από αυτά τα επιχειρήματα είχαν αναπτυχθεί ή θα μπορούσαν να έχουν αναπτυχθεί από τους ίδιους τους Δογματικούς. Η πραγματική μάχη αφορά την αντιπαράθεση με καθιερωμένες συμβάσεις σχετικά με το τι είναι κανονικά η φιλοσοφία και η φιλοσοφική έρευνα, και με τη δικαιοδοσία των Δογματικών να το καθορίζουν. Οι Σκεπτικοί αντιμάχονται την αξίωση των Δογματικών ότι ο δικός τους τρόπος του φιλοσοφείν είναι ο μόνος νόμιμος. Αντιστέκονται επίσης στην αξίωσή τους ότι όλοι έχουμε ανάγκη από τη δογματική φιλοσοφία προκειμένου να περάσουμε από την ασαφή συνήθη γλώσσα με την οποία αναφερόμαστε στο πραγματικό, στις έννοιες και τη γλώσσα των Δογματικών που υποτίθεται ότι εγγυώνται την ακριβή σύλληψη του πραγματικού. Για τους Σκεπτικούς δεν είναι καθόλου δεδομένο ότι οι Δογματικοί μπορούν να επιτύχουν μια τέτοια σύλληψη, ούτε

[12] M. Burnyeat, "The Sceptic in His Place and Time", στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy*, Καίμπριτζ 1997, σ.14.

ότι εκεί βρίσκεται η απάντηση στη φιλοσοφική ανησυχία σχετικά με το πώς μπορεί να ζήσει κανείς μια καλή ζωή. Δείχνουν ότι ο δρόμος των Δογματικών είναι άγονος και ότι στις απαρχές της απόπειρας των Δογματικών όπως και στο βάθος των θεμελίων της υποτιθέμενης φιλοσοφικής τους γνώσης βρίσκονται μη δικαιολογημένες άρρητες δογματικές υποθέσεις.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

Καθόλου λόγος και *είδικός λόγος*:

Οι πυρρώνειες φιλοσοφικές έρευνες

στους δύο σκεπτικούς λόγους

1. Η διάκριση δύο *λόγων* στη σκεπτική φιλοσοφία

Ο Σέξτος στο πρώτο βιβλίο των *Πυρρωνείων Υποτυπώσεων* (*ΠΥ*) εκθέτει τη σκεπτική φιλοσοφία ακολουθώντας, τουλάχιστον μέχρι ενός σημείου, ένα μοντέλο παρουσίασης που θα μπορούσαν να έχουν ακολουθήσει στις *Εισαγωγές* τους στη φιλοσοφία και συγγραφείς προερχόμενοι από άλλες φιλοσοφικές σχολές. Αφιερώνει έτσι ένα κεφάλαιο στον ορισμό της φιλοσοφίας του, ένα κεφάλαιο στις αρχές ή τις απαρχές της, ένα κεφάλαιο στο *τέλος* της, ένα κεφάλαιο στο κριτήριο που υιοθετεί: όλα τα παραπάνω τυπικά θέματα στην έκθεση φιλοσοφικών θεωριών την εποχή του Σέξτου. Ο M. Frede, στη μελέτη του για το κεφάλαιο του Σέξτου "Περί των απαρχών του Σκεπτικισμού" έχει επισημάνει τις ομοιότητες ανάμεσα στο κείμενο του Σέξτου και το κείμενο του Ψευδο-Γαληνού *Περί φιλοσόφου ἱστορίας*· ομοιότητες που θα μπορούσαν να αποδοθούν στο ότι και ο Σέξτος και ο Ψευδο-Γαληνός ακολουθούν το μοντέλο παρόμοιων Εισαγωγών στη φιλοσοφία.[13] Τέτοιες Εισαγωγές θα πρέπει να εμπεριείχαν ένα εισαγωγικό κεφάλαιο για τα μέρη της φιλοσοφίας. Ο Ψευδο-Γαληνός έχει ένα τέτοιο κεφάλαιο (6.1-6.14) με τον τίτλο "*Πόσα μέρη τῆς φιλοσοφίας*", αμέσως μετά το κεφάλαιο για τους ορισμούς που διαφορετικές σχολές και φιλόσοφοι έχουν δώσει για τις φιλοσοφίες τους. Θα ήταν λογικό να περιμένουμε ότι και ο Σέξτος θα είχε ένα αντίστοιχο κεφάλαιο. Αλλά στην παρουσίαση της σκεπτικής φιλοσοφίας από τον Σέξτο δεν απαντάται τίποτα τέτοιο. Ο Σέξτος, στην παρουσίασή του της σκεπτικής φιλοσοφίας στο πρώτο βιβλίο των *Υποτυπώσεων*, δεν αφιερώνει κανένα κεφάλαιο στα μέρη της φιλοσοφίας, ούτε, όταν παρουσιάζει αργότερα τις δογματικές απόψεις και τη διαμάχη των Δογματικών για τα μέρη της φιλοσοφίας[14], παρουσιάζει οποιεσδήποτε σκεπτικές απόψεις για αυτό το θέμα.

Στις *ΠΥ* ο Σέξτος δεν παρουσιάζει τον Σκεπτικισμό σύμφωνα με την συνήθη διαίρεση της φιλοσοφίας σε μέρη. Τον παρουσιάζει σύμφωνα με μια διάκριση

---

[13] M. Frede, "Sextus Empiricus on the Origins of Philosophy", αδημοσίευτο στα αγγλικά, μεταφρασμένο ως "Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας", στο M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, σσ. 131-158.

[14] Βλ. *ΠΥ* II 13 και *M* VII 2-27.

δύο ειδών λόγου στη σκεπτική φιλοσοφία. Στο δεύτερο κεφάλαιο των *ΠΥ* διακρίνει ανάμεσα στον *καθόλου λόγο* και τον *ειδικό λόγο*.

> *ΠΥ* Ι 5: *Τῆς σκεπτικῆς οὖν φιλοσοφίας ὁ μὲν λέγεται καθόλου λόγος ὁ δὲ εἰδικός, καὶ καθόλου μὲν ἐν ᾧ τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως ἐκτιθέμεθα, λέγοντες τίς ἔννοια αὐτῆς καὶ τίνες ἀρχαὶ καὶ τίνες λόγοι, τί τε κριτήριον καὶ τί τέλος, καὶ τίνες οἱ τρόποι τῆς ἐποχῆς, καὶ πῶς παραλαμβάνομεν τὰς σκεπτικὰς ἀποφάσεις, καὶ τὴν διάκρισιν τῆς σκέψεως ἀπὸ τῶν παρακειμένων αὐτῇ φιλοσοφιῶν.*
>
> Ο ένας λόγος της σκεπτικής φιλοσοφίας ονομάζεται γενικός, ο άλλος ειδικός· ο γενικός λόγος είναι αυτός στον οποίο παρουσιάζουμε το χαρακτήρα του Σκεπτικισμού, εξηγώντας ποια είναι η έννοιά του, ποιες οι απαρχές, ποιοι οι λόγοι, και ποιο το κριτήριο και ο σκοπός, ποιοι οι τρόποι της εποχής, πώς προσλαμβάνουμε τις σκεπτικές αποφάνσεις και πώς διακρίνεται ο Σκεπτικισμός από τις παρακείμενες σε αυτόν φιλοσοφίες.[15]

Ο Σέξτος στις *ΠΥ* ακολουθεί αυτή τη διάκριση στην παρουσίασή του. Το πρώτο βιβλίο αντιπροσωπεύει τον *καθόλου λόγο*, όπως γίνεται σαφές όταν περιγράφει το αντικείμενο του *καθόλου λόγου*, όπου κατ' ουσίαν επαναλαμβάνει τους τίτλους[16] που βρίσκουμε στα κεφάλαια αυτού του βιβλίου και όπως γίνεται επίσης σαφές στην εισαγωγική φράση και στην κατακλείδα του βιβλίου όπου ανακοινώνει αντίστοιχα ότι πρόκειται να ασχοληθεί με τον *καθόλου λόγο* (§6: *περὶ τοῦ καθόλου δὴ πρῶτον διαλάβωμεν λόγου*), και ότι έχει ολοκληρώσει την παρουσίασή του (§241: *ἐν τούτοις ἀπαρτίζομεν τόν τε καθόλου τῆς σκέψεως λόγον καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὑποτυπώσεων σύνταγμα*). Τα δύο βιβλία που ακολουθούν, οργανωμένα σε τρία μέρη που αντιστοιχούν στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, αντιπροσωπεύουν τον *ειδικό λόγο*.

---

[15] Για τη μετάφραση των κειμένων του Σέξτου που παραθέτω έχω συμβουλευτεί τις αγγλικές μεταφράσεις (βλ. σχετική Βιβλιογραφία). Ιδιαίτερα για τα αποσπάσματα των *Πυρρωνείων Υποτυπώσεων* στηρίχτηκα κυρίως στην αγγλική μετάφραση των Annas/Barnes καθώς και στην μετάφραση στα νέα ελληνικά του Στ. Δημόπουλου, εκδόσεις Ζήτρος, 2002. Όταν υπάρχει σοβαρή διαφωνία μεταξύ των μεταφραστών ή όταν η μετάφραση που προτείνω διαφέρει σημαντικά από τις υπάρχουσες, παρουσιάζω το θέμα και παραθέτω τις διαφορετικές μεταφράσεις.

[16] Ακόμα κι αν αυτοί οι τίτλοι έχουν προστεθεί αργότερα, μπορούμε να πούμε ότι η περιγραφή του Σέξτου αντιστοιχεί ακριβώς στα θέματα αυτών των κεφαλαίων.

Η διάκριση *καθόλου λόγος - είδικός λόγος* εισάγεται στις *ΠΥ* ως διάκριση μεταξύ δύο λόγων γενικά στη σκεπτική φιλοσοφία και όχι μόνο ως μια διάκριση που αφορά τον τρόπο που οργανώνεται το συγκεκριμένο έργο του Σέξτου. Είναι εύλογο, επομένως, να τεθεί το ερώτημα αν και τα άλλα έργα του Σέξτου αντιπροσωπεύουν αυτούς τους λόγους και ποιο έργο ή ποιο μέρος τους αντιπροσωπεύει συγκεκριμένα ποιον λόγο.

2. Τα έργα του Σέξτου και οι δύο σκεπτικοί λόγοι

Το *Πρός Μαθηματικούς* (*M*) αποτελείται από δύο μέρη: α) ένα διακριτό έργο που αντιστοιχεί στα *M* I-VI και β) τα *M* VII-XI (ή τα *Πρός Δογματικούς* I-V, όπως εναλλακτικά αναφέρονται αυτά τα βιβλία) που αρχικά αποτελούσαν το δεύτερο μέρος ενός άλλου έργου με πιθανό τίτλο *Σκεπτικά Ὑπομνήματα*. Οι *ΠΥ* και το έργο του Σέξτου που είχε ως δεύτερο μέρος τα *M* VII-XI είναι δύο έργα με πολλές ομοιότητες. Όποια άποψη κι αν υιοθετήσουμε για τη σειρά με την οποία τα έγραψε ο Σέξτος[17], είναι γενικά αποδεκτό ότι οργανώνονταν πάνω κάτω με τον ίδιο τρόπο και κάλυπταν λίγο πολύ τα ίδια θέματα· παρ' όλο που το δεύτερο είχε πολύ μεγαλύτερη έκταση. Αυτό είναι κάτι που γίνεται σαφές ήδη στην εισαγωγική παράγραφο του *M* VII, όπου ο Σέξτος γράφει:

> *M* VII 1: *Ὁ μὲν καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ μετὰ τῆς προσηκούσης ἐξεργασίας ὑποδέδεικται, τὰ μὲν προηγουμένως τὰ δὲ καὶ κατὰ διορισμὸν τῶν παρακειμένων φιλοσοφιῶν ἐκτυπωθείς· ἀπολείπεται δὲ ἑξῆς καὶ τὴν ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος αὐτοῦ χρῆσιν διδάσκειν εἰς τὸ μήτε ἰδίᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτομένους μήτε τοῖς δογματικοῖς ἀνταίροντας ῥᾳδίως προπίπτειν. ἀλλ' ἐπεὶ ποικίλον τι χρῆμα φιλοσοφία, δεήσει πρὸς τὸ κατὰ τάξιν καὶ ὁδῷ ζητεῖν ἕκαστον ὀλίγα περὶ τῶν ταύτης μερῶν διαλαβεῖν.*
>
> Ο γενικός χαρακτήρας της σκεπτικής ικανότητας έχει εκτεθεί με την απαραίτητη επεξεργασία, καθώς έχει αποδοθεί ανάγλυφα, από τη μια άμεσα και από την άλλη με την οροθέτηση των παρακείμενων φιλοσοφιών. Απομένει να εξηγήσουμε στη συνέχεια τη χρήση της στα επιμέρους για να μην παρασυρόμαστε εύκολα ούτε όταν ερευνούμε αυτόνομα για τα πράγματα, ούτε όταν αντιστεκόμαστε στους

[17] Η παραδοσιακή άποψη του Janacek ότι η σειρά είναι: *ΠΥ*, *M* VII-XI, *M* I-VI έχει τελευταία αμφισβητηθεί από τον Bett, ο οποίος υποστηρίζει ότι οι *ΠΥ* έπονται και των *M* VII-XI και των *M* I-VI (βλ. *Sextus Empiricus, Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, Μετάφραση, Σχόλια και Εισαγωγή από τον R. Bett, Καίμπριτζ 1997, σσ. xi, xxiv-xxviii και 274-276).

> Δογματικούς. Αλλά καθώς η φιλοσοφία είναι ένα πράγμα πολύπλοκο, θα χρειαστεί, προκειμένου να ερευνήσουμε το κάθε τι με τάξη και μέθοδο, να δώσουμε λίγες διευκρινίσεις σχετικά με τα μέρη της.

Ο Σέξτος αναφέρεται εδώ στα βιβλία που στο αρχικό έργο προηγούνταν του *M* VII, και τα οποία έχουν πλέον χαθεί, ως το μέρος αυτού του έργου που σε αυτό το σημείο έχει ολοκληρωθεί, και παρουσιάζει αυτό που πρόκειται να ακολουθήσει ως ένα δεύτερο διακριτό μέρος. Ο γενικός (*καθόλου*) χαρακτήρας της σκεπτικής ικανότητας είναι το αντικείμενο του μέρους που έχει ολοκληρωθεί και έχει πλέον χαθεί. Το αντικείμενο του *καθόλου λόγου* στις *ΠΥ* καθορίζεται με όρους παρόμοιους με αυτούς που συναντάμε εδώ ως "ο χαρακτήρας του Σκεπτικισμού" ενώ ο Σκεπτικισμός στο *ΠΥ* Ι ορίζεται πάλι ως "ικανότητα" (στον ορισμό του Σκεπτικισμό στο *ΠΥ* Ι *ΠΥ* Ι 8-10). Αλλά στο *ΠΥ* Ι αυτό που είναι *καθόλου* δεν είναι ο χαρακτήρας του Σκεπτικισμού αλλά ο *λόγος* στον οποίο τον εκθέτει. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Σέξτου στο *M* VII 1, η έκθεσή του στο χαμένο πλέον μέρος οργανωνόταν σε δύο τμήματα, ένα στο οποίο μιλούσε άμεσα για τη σκεπτική ικανότητα και ένα στο οποίο έθετε τα όρια ανάμεσα στο Σκεπτικισμό και τις παρακείμενες φιλοσοφίες. Στο *ΠΥ* Ι ο Σέξτος διακρίνει επίσης μεταξύ δύο τέτοιων μεγάλων μερών: ένα μέρος όπου παρουσιάζει τον Σκεπτικισμό και ένα μέρος στο οποίο αντιπαραβάλλει το Σκεπτικισμό με τις φιλοσοφίες που μοιάζει να γειτνιάζει. Αυτό γίνεται σαφές με τις παρατηρήσεις του στην §209, με την οποία περνάει από το πρώτο μέρος των *ΠΥ* Ι στο δεύτερο[18]:

---

[18] Η συζήτηση για το ποιο από τα δύο έργα του Σέξτου γράφεται πρώτο και ποιο δεύτερο χρησιμοποιεί επιχειρήματα που στηρίζονται σε κάποιου είδους συγκριτική αξιολόγηση των δύο έργων. Παρ' όλο που δεν είμαι καθόλου σίγουρη ότι τέτοια επιχειρήματα μπορούν να είναι αποφασιστικά για τη μία ή την άλλη άποψη και παρ' όλο που το ζήτημα αυτό δεν εμπλέκεται στο θέμα που με απασχολεί εδώ, μπαίνω στον πειρασμό να πω ότι η διατύπωση στο *ΠΥ* Ι είναι πιο ακριβής και "ασφαλής" φιλοσοφικά. Στο *M* VII και όσα λέγονται άμεσα για τη σκεπτική ικανότητα και όσα θέτουν τα όρια ανάμεσα στο Σκεπτικισμό και τις παρακείμενες φιλοσοφίες παρουσιάζονται να αναπαριστούν ανάγλυφα το γενικό χαρακτήρα της σκεπτικής ικανότητας· όπως και στη ζωγραφική όπου το ζωγραφισμένο αντικείμενο είναι αυτό που είναι μόνο σε ένα συγκεκριμένο φόντο και σε αντιπαραβολή με αυτό. Στο *ΠΥ* Ι 209, όπως γράφει ο Σέξτος, είναι αφού έχει εκθέσει το χαρακτήρα του Σκεπτικισμού που εξετάζει το πώς διακρίνεται από τις παρακείμενές του φιλοσοφίες. Αυτή η διάκριση είναι κάτι που απλά μας βοηθάει να κατανοήσουμε τον Σκεπτικισμό με μεγαλύτερη σαφήνεια· αλλά δεν μοιάζει να είναι ένα φόντο απαραίτητο για τον καθορισμό του χαρακτήρα του Σκεπτικισμού. Έτσι, η διατύπωση των *ΠΥ* επιτρέπει

> *ΠΥ* Ι 209: *ἐπεὶ δὲ τὴν ἔννοιαν καὶ τὰ μέρη καὶ τὸ κριτήριον καὶ τὸ τέλος, ἔτι δὲ τοὺς τρόπους τῆς ἐποχῆς ἐφοδεύσαντες, καὶ περὶ τῶν σκεπτικῶν φωνῶν εἰπόντες, τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως ἐμπεφανίκαμεν, ἀκόλουθον ἡγούμεθα εἶναι καὶ τῶν παρακειμένων αὐτῇ φιλοσοφιῶν τὴν πρὸς αὐτὴν διάκρισιν συντόμως ἐπελθεῖν, ἵνα σαφέστερον τὴν ἐφεκτικὴν ἀγωγὴν κατανοήσωμεν.*
>
> Καθώς, με την εξέταση της έννοιας του Σκεπτικισμού, των μερών, του κριτηρίου και του τέλους του και επίσης των τρόπων της *ἐποχῆς,* και με όσα είπαμε για τις σκεπτικές φράσεις, έχουμε παρουσιάσει το χαρακτήρα του Σκεπτικισμού, είναι νομίζουμε σωστό να ακολουθήσει μια σύντομη παρουσίαση της διάκρισης του από τις παρακείμενες φιλοσοφίες, προκειμένου να κατανοήσουμε σαφέστερα την εφεκτική αγωγή.

Επομένως μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι το αντικείμενο του χαμένου μέρους του *Μ* θα ήταν το ίδιο με αυτό που στις *ΠΥ* παρουσιάζεται ως αντικείμενο του *καθόλου λόγου* και ότι η πραγμάτευση αυτού του αντικειμένου οργανωνόταν με τον ίδιο πάνω κάτω τρόπο με αυτόν των *ΠΥ*.

Σύμφωνα με το εισαγωγικό κείμενο του *Μ* VII, η χρήση της σκεπτικής ικανότητας *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος* είναι το αντικείμενου αυτού που ακολουθεί, δηλαδή του δεύτερου μέρους αυτού του έργου που έχει διασωθεί και αντιστοιχεί στα *Μ* VII-XI. Η διατύπωση "*ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος*" δεν αναφέρεται ξεκάθαρα και αποκλειστικά σε αυτά που κατά τρέχοντα τρόπο ονομάζονται "μέρη της φιλοσοφίας" όπως συμβαίνει με τη διατύπωση "*πρὸς ἕκαστον μέρος τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*" που έχουμε στην παρουσίαση του *εἰδικοῦ λόγου* στο *ΠΥ* Ι 6. Παρ' όλα αυτά ο Σέξτος πρέπει να αναφέρεται στα μέρη της φιλοσοφίας, τα οποία συζητά δύο γραμμές αργότερα, αν και δεν είναι βέβαιο ότι αναφέρεται αποκλειστικά σε αυτά· θα μπορούσε επίσης να αναφέρεται στη χρήση της σκεπτικής ικανότητας σε άλλα εξειδικευμένα πεδία που σχετίζονται με τη φιλοσοφία όπως για παράδειγμα στα αντικείμενα της εγκυκλίου παιδείας (*ἐγκύκλια μαθήματα*)[19]. Σε κάθε περίπτωση και το *ΠΥ* ΙΙ-ΙΙΙ και το *Μ*

στο Σκεπτικισμό να είναι αυτό που είναι ανεξάρτητα από την ύπαρξη άλλων φιλοσοφικών σχολών γύρω του.

[19] Ο Σέξτος χρησιμοποιεί τον όρο "ἐγκύκλια μαθήματα" στο *Μ* Ι 7 για να αναφερθεί στις τέχνες της γραμματικής, της ρητορικής, της γεωμετρίας, της αριθμητικής και της μουσικής που αποτελούσαν μαζί με τη φιλοσοφία και τη διαλεκτική τον κανόνα των εγκύκλιων σπουδών.

VII-XI ξεκινούν με αναφορά στη συζήτηση για τα μέρη της φιλοσοφίας και οργανώνονται σύμφωνα με τα αντικείμενα λογική, φυσική και ηθική. Έτσι, αν και στο εισαγωγικό χωρίο του *M* VII η διαίρεση των δύο κύριων μερών του έργου δεν εκφράζεται με αναφορά σε δύο λόγους, όπως συμβαίνει στις *ΠΥ* (εφόσον η εν λόγω διαίρεση στο *M* VII γίνεται με αναφορά στα δύο διαφορετικά αντικείμενα που αντιστοιχούν σε καθέναν από αυτούς τους λόγους) μπορούμε να θεωρήσουμε ότι το χαμένο μέρος του *M* που αντιστοιχούσε στο αντικείμενο του πρώτου βιβλίου των *ΠΥ* αντιπροσωπεύει τον *καθόλου λόγον* και το *M* VII-XI που αντιστοιχεί στο αντικείμενο των *ΠΥ* II-III αντιπροσωπεύει τον *ειδικόν λόγον*.

Τα *M* I-VI είναι ένα ξεχωριστό έργο με διακριτό αντικείμενο. Σε αυτό το έργο δεν υπάρχει καμία αναφορά στη διάκριση *καθόλου λόγος - ειδικός λόγος*. Η σχέση εγκυκλίων σπουδών και μερών της φιλοσοφίας είναι ένα περίπλοκο θέμα όπως είναι και ρόλος αυτού του έργου του Σέξτου στη σκεπτική φιλοσοφία και η πιθανή σχέση του με τον *ειδικόν λόγον*. Θα ασχοληθώ με πλευρές αυτών των προβλημάτων στο δεύτερο κεφάλαιο, αλλά προς το παρόν θα αφήσω στην άκρη αυτό το έργο και δεν θα αναφερθώ σε αυτό στην συζήτηση που ακολουθεί για τους δύο σκεπτικούς λόγους.

3. *Ειδικός λόγος*

3. 1. Το αντικείμενο του *ειδικοῦ λόγου*

Κατ' αρχάς θα επιχειρήσω να αποσαφηνίσω το τι είναι ο *ειδικός λόγος*. Σύμφωνα με το εισαγωγικό χωρίο του *M* VII, ο Σέξτος σκοπεύει να περάσει στο δεύτερο μέρος του έργου του, το μέρος που έχουμε θεωρήσει ότι αντιπροσωπεύει τον *ειδικόν λόγον*. Υπόσχεται να παρουσιάσει εκεί το θέμα που έχει αφήσει έξω από την ως τώρα παρουσίασή του, το οποίο είναι η χρήση της σκεπτικής ικανότητας *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος* (*ἀπολείπεται δὲ ἔξῆς καὶ τὴν ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος αὐτοῦ χρῆσιν διδάσκειν*). Ο Σέξτος συνεχίζει δηλώνοντας την πρόθεση με την οποία το κάνει αυτό. Γράφει:

> *M* VII 1: *εἰς τὸ μήτε ἰδίᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτομένους μήτε τοῖς δογματικοῖς ἀνταίροντας ῥᾳδίως προπίπτειν.*

> για να μην παρασυρόμαστε εύκολα ούτε όταν ερευνούμε αυτόνομα για τα πράγματα, ούτε όταν αντιστεκόμαστε στους Δογματικούς.

Ο Σέξτος αναφέρεται εδώ με σαφήνεια σε δύο διακριτά πράγματα: οι Σκεπτικοί ερευνούν για τα πράγματα αυτόνομα (*ἰδίᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτομένους*), και αντιστέκονται στους Δογματικούς (*τοῖς δογματικοῖς ἀνταίροντας*). Αλλά δεν είναι καθόλου σαφές το τι θα σήμαινε για τους Σκεπτικούς να ερευνούν για τα πράγματα αυτόνομα. Όπως δεν είναι σαφές και το ποιος είναι ο σωστός τρόπος να κατανοήσουμε αυτό που λέει εδώ ο Σέξτος. Αυτό που λέει είναι ότι κατά τη χρήση της σκεπτικής ικανότητας *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος* μπορούμε να διακρίνουμε δύο διαφορετικά πράγματα, το ότι οι Σκεπτικοί ερευνούν αυτόνομα *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος*, και ότι αντιστέκονται στους Δογματικούς *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος*; Ή αυτό που λέει είναι ότι η έκθεση που έχει ήδη ολοκληρώσει του γενικού χαρακτήρα της σκεπτικής ικανότητας βοηθά τους Σκεπτικούς όταν ερευνούν για τα πράγματα αυτόνομα, και τώρα, συμπληρωματικά θα εκθέσει τη χρήση της σκεπτικής ικανότητας *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος*, προκειμένου να βοηθήσει τον Σκεπτικό όταν αντιτίθεται στους Δογματικούς; Μια ακόμα δυσκολία βρίσκεται στο ότι δεν είναι σαφές αν η φράση "*ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος*" αφορά γενικά τα φιλοσοφικά προβλήματα που μπορεί να θεωρηθεί ότι εμπίπτουν στα διαφορετικά μέρη της φιλοσοφίας ή αν αφορά τις δογματικές θεωρίες. Για παράδειγμα θα μπορούσαμε να πούμε ότι αναφορικά με τα ερωτήματα περί θεού οι Σκεπτικοί μπορούν και να ερευνούν αυτόνομα και να επιχειρηματολογούν ενάντια στις θέσεις των Δογματικών περί θεού; Και θα μπορούσαμε να πούμε ότι και τα δύο αυτά ανήκουν στην χρήση της σκεπτικής ικανότητας *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος*, δηλαδή, στην περίπτωση του παραδείγματός μας, στη χρήση της σκεπτικής ικανότητας στη φυσική φιλοσοφία στο πλαίσιο της οποίας ο Σέξτος συζητά περί θεού; Υπάρχει χώρος στη συζήτηση που αφορά καθένα από τα μέρη της φιλοσοφίας για αυτόνομες έρευνες των Σκεπτικών; Ή μήπως η χρήση της σκεπτικής ικανότητας *ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος* αφορά μόνο τη σκεπτική επίθεση στους Δογματικούς;

Η παράγραφος που συζητάμε είναι διφορούμενη και ασαφής, ενδεχομένως λόγω του ότι μέρος των συμφραζομένων της έχει χαθεί εφόσον τα βιβλία που προηγούνται έχουν χαθεί. Αυτή η παράγραφος δεν ξεκαθαρίζει τι πρόκειται να κάνει ο Σέξτος στα βιβλία που ακολουθούν και τα οποία έχουμε θεωρήσει ότι αντιπροσωπεύουν τον *εἰδικόν λόγον*. Ανακύπτει επίσης ένα ερώτημα που αφορά τον *καθόλου λόγον* στην περίπτωση που θεωρήσουμε ότι αυτές οι αυτόνομες σκεπτικές έρευνες δεν ανήκουν στον *εἰδικόν λόγον,* αλλά στο αντικείμενο του *καθόλου λόγου*. Σε αυτή την περίπτωση χρειάζεται να διαβάσουμε το πρώτο βιβλίο των *Υποτυπώσεων* που είναι ότι μας έχει διασωθεί ως *καθόλου λόγος*, έχοντας κατά νου το ερώτημα εάν και πού παρουσιάζει ο Σέξτος σε αυτό το βιβλίο τέτοιες αυτόνομες σκεπτικές έρευνες. Αλλά προς το παρόν θα διερευνήσουμε περαιτέρω τα ερωτήματα για τον *εἰδικόν λόγον*, εστιάζοντας αρχικά στο *ΠΥ* Ι 6.

Το αντικείμενο του *εἰδικοῦ λόγου*, όπως το καθορίζει ο Σέξτος στο *ΠΥ* Ι 6, είναι για τους Σκεπτικούς "να επιχειρηματολογήσουν ενάντια σε καθένα από τα μέρη αυτού που ονομάζουν φιλοσοφία" (*πρὸς ἕκαστον μέρος τῆς καλουμένης φιλοσοφίας ἀντιλέγομεν*). Σύμφωνα με την παραπάνω μετάφραση (η οποία στηρίζεται σε αυτή των Annas/Barnes: "argue against each of the parts of what they call philosophy") ο στόχος του *ἀντιλέγομεν* είναι καθένα από τα μέρη αυτού που οι Δογματικοί ονομάζουν φιλοσοφία, οι Σκεπτικοί δηλαδή επιχειρηματολογούν ενάντια σε καθένα από αυτά τα μέρη. Θα μπορούσαμε έτσι να πούμε ότι ο στόχος του Σέξτου, π.χ. στο βιβλίο *Πρὸς Φυσικούς* είναι η Φυσική φιλοσοφία ως μέρος της δογματικής φιλοσοφίας. Αλλά η γραμματική του *πρὸς* μας επιτρέπει να μεταφράσουμε (ακολουθώντας τον Bury που μεταφράζει: "we state our objections *regarding* the several divisions of so-called philosophy"): "διατυπωνουμε τις αντιρρήσεις μας *αναφορικά με* τις διάφορες διαιρέσεις της αποκαλούμενης φιλοσοφίας". Σε αυτή την περίπτωση το *ἀντιλέγομεν*, που αναφέρεται σε μια πρακτική παραγωγής επιχειρημάτων υπέρ και κατά, μπορεί να θεωρηθεί ότι απλά αφορά τα διαφορετικά μέρη της φιλοσοφίας, όπως μπορούμε να πούμε για παράδειγμα ότι τα επιχειρήματα υπέρ και κατά της ύπαρξης της κίνησης αφορούν τη φυσική φιλοσοφία. Αν είναι αυτός ο σωστός τρόπος για να κατανοήσουμε το κείμενο τότε ο Σέξτος

μπορεί να μας πληροφορεί για τον τρόπο που τοποθετεί, π.χ. στις πραγματείες του, τα διαφορετικά επιχειρήματα σε κατηγορίες οι οποίες αντιστοιχούν στα μέρη της φιλοσοφίας. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, οι σκεπτικές έρευνες που υπάγονται σε αυτά τα μέρη δεν είναι απαραίτητο να περιορίζονται σε αυτές ενάντια στους Δογματικούς, αλλά θα μπορούσαν επίσης να περιλαμβάνουν τις αυτόνομες σκεπτικές έρευνες στις οποίες ο Σέξτος αναφέρεται στο εισαγωγικό χωρίο του *M* VII το οποίο συζητήσαμε παραπάνω.

Νομίζω όμως ότι έχουμε επαρκή στοιχεία για να θεωρήσουμε ορθή την πρώτη ερμηνεία. Στις *ΠΥ* ο Σέξτος με τη φράση "*τὴν ζήτησιν τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς μετήλθομεν*", με την οποία περνάει στον *εἰδικόν λόγον* στην αρχή του *ΠΥ* II, περιγράφει το τι προτίθεται να κάνει στο μέρος του έργου που ακολουθεί ως έρευνα που αφορά τους Δογματικούς, χωρίς να αφήνει κανένα περιθώριο να εντάσσονται στα τρία μέρη της φιλοσοφίας οποιοδήποτε είδος αυτόνομων σκεπτικών ερευνών που. Σύμφωνα με την πρώτη παράγραφο του *ΠΥ* II, *επειδή* έχει τώρα μεταβεί στην έρευνα ενάντια στους Δογματικούς, γι' αυτό προχωρά σε μια σύντομη εξέταση των μερών της φιλοσοφίας. Τα μέρη της φιλοσοφίας γίνονται ζήτημα μόνο επειδή είναι ζήτημα για τους Δογματικούς και επειδή η έρευνα που ακολουθεί είναι μια έρευνα ενάντια στους Δογματικούς και στις απόψεις τους.

Ο Σέξτος συνεχίζει, εν είδει εισαγωγής, με τη συζήτηση της κριτικής ότι "ο Σκεπτικός δεν μπορεί ούτε να ερευνήσει, ούτε καν να σκεφτεί για όσα οι Δογματικοί υιοθετούν δογματικές θέσεις", η οποία παρουσιάζεται να αφορά την ίδια τη δυνατότητα μιας έρευνας ενάντια στους Δογματικούς και επομένως παρουσιάζεται ως προϋπόθεση των όσων ακολουθούν.

> *ΠΥ* II 1: *Ἐπεὶ δὲ τὴν ζήτησιν τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς μετήλθομεν, ἕκαστον τῶν μερῶν τῆς καλουμένης φιλοσοφίας συντόμως καὶ ὑποτυπωτικῶς ἐφοδεύσωμεν, πρότερον ἀποκρινάμενοι πρὸς τοὺς ἀεὶ θρυλοῦντας ὡς μήτε ζητεῖν μήτε νοεῖν ὅλως οἷός τέ ἐστιν ὁ σκεπτικὸς περὶ τῶν δογματιζομένων παρ' αὐτοῖς.*
>
> Επειδή έχουμε μεταβεί στην έρευνα ενάντια στους Δογματικούς, θα εξετάσουμε σύντομα και σε αδρές γραμμές καθένα από τα μέρη της επονομαζόμενης φιλοσοφίας, αφού πρώτα απαντήσουμε σε αυτούς που επιμένουν να επαναλαμβάνουν ότι ο Σκεπτικός δεν μπορεί ούτε

να ερευνήσει ούτε να σκεφτεί καθόλου για όσα εκείνοι υιοθετούν δογματικές θέσεις.

Ο Σέξτος δεν συζητά αυτή την αντίρρηση ως ένα γενικό ερώτημα για τις Σκεπτικές έρευνες αναφορικά με τα πράγματα, αλλά τη συζητά αναφορικά με τη συγκεκριμένη περίπτωση όπου το αντικείμενο της σκεπτικής έρευνας είναι τα όσα λένε οι Δογματικοί. Ο Σέξτος κάνει σαφές στη συζήτηση αυτής της αντίρρησης ότι το αντικείμενο των Σκεπτικών στον *εἰδικόν λόγον* είναι τα όσα λένε οι Δογματικοί ή αλλιώς οι δογματικές θέσεις που αυτοί υιοθετούν (*τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα* ή *τὰ δογματιζόμενα παρ᾽ αὐτοῖς*). Τα όσα λένε οι Δογματικοί είναι αρκετά για τους Σκεπτικούς· μπορούν να σκέφτονται και να μιλούν γι᾽ αυτά, χωρίς να δεσμεύονται στην ύπαρξη των πραγμάτων για τα οποία οι Δογματικοί ισχυρίζονται ότι μιλούν και σκέφτονται και χωρίς με οποιοδήποτε τρόπο να υποδηλώνουν ότι αυτά είναι υπαρκτά η πραγματικά.[20] Έτσι οι Σκεπτικοί στον *εἰδικόν λόγον* δεν ερευνούν τα πράγματα ή τα μέρη του όντος που σύμφωνα με τη δογματική διαίρεση είναι τα αντικείμενα των μερών της φιλοσοφίας αλλά μόνο τα όσα λένε σε αυτό το πλαίσιο οι Δογματικοί.

Σε πολλές άλλες περιπτώσεις στον *εἰδικόν λόγον*, όταν συζητά επί μέρους θέματα που εντάσσονται στα τρία μέρη της φιλοσοφίας, ο Σέξτος παρουσιάζει πάλι τα επιχειρήματα του -ή γενικά τα όσα λέει- να βρίσκουν εφαρμογή μόνο εντός του πλαισίου των λεγομένων των Δογματικών, και όχι σαν να έλεγαν ανεξαρτήτως κάτι γενικά για το θέμα που συζητιέται. Αυτός ο περιορισμός δηλώνεται με την επαναλαμβανόμενη χρήση, ειδικά στις *ΠΥ*, της φράσης "*ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν*".[21]

---

[20] Θα συζητήσω αυτή την αντίρρηση και την απάντηση του Σέξτου στο τρίτο κεφάλαιο.

[21] Η φράση "*ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν*" είναι μια διατύπωση που επαναλαμβάνεται σταθερά μόνο στις *ΠΥ*. Στα δύο βιβλία του *εἰδικοῦ λόγου*, τα *ΠΥ* II-III, επαναλαμβάνεται περισσότερο από δέκα φορές (στα *ΠΥ* II 22, 80, 95, III 13, 29, 135 ή με μια ελαφρώς διαφορετική διατύπωση όπως στα *ΠΥ* II 26: *ὅσον ἐπὶ* τοῖς *ὑπ᾽ αὐτῶν λεγομένοις*, *ΠΥ* II 104: *ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις περὶ αὐτοῦ παρὰ τοῖς δογματικοῖς*, *ΠΥ* II 118: *ὅσον ἐπὶ τοῖς κοινότερον λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἑτεροδόξων*, *ΠΥ* III 6: *ὅσον ἐπὶ τοῖς δογματικοῖς*, *ΠΥ* III 56: *ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν*, *ΠΥ* III 167*: ὅσον ἐπὶ ταῖς περιεργίαις ταῖς ὑπὸ τῶν δογματικῶν εἰσενηνεγμέναις*). Στα *M* VI-XI δεν βρίσκουμε πουθενά αυτή τη διατύπωση. Σε τρεις περιπτώσεις

Αλλά ακόμα κι αν είναι ξεκάθαρο ότι ο Σέξτος στον *εἰδικόν λόγον* επιχειρηματολογεί ενάντια στη λογική, τη φυσική φιλοσοφία και την ηθική των Δογματικών, παρ' όλα αυτά δεν είναι σαφές το αν αποδέχεται ότι υπάρχουν κάποιου είδους μη Δογματική ή ακόμα και Σκεπτική λογική, φυσική ή ηθική. Κάποιες διατυπώσεις θα μπορούσαν να αφήνουν περιθώρια για μια τέτοια ερμηνεία. Για παράδειγμα, όταν ο Σέξτος παρουσιάζει τις συνέπειες των επιχειρημάτων του ενάντια στη μίξη και τις συνέπειες των επιχειρημάτων του ενάντια στην κίνηση, μιλάει για "φυσική θεωρία των Δογματικών" *(ἡ κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογία*, στο *ΠΥ* ΙΙΙ 62 και 63). Θα μπορούσε να προβληθεί το επιχείρημα ότι, σε αυτή τη διατύπωση, παρ' όλο που είναι σαφές ότι ο Σέξτος επιχειρηματολογεί ενάντια στη φυσική των Δογματικών, δεν μας δίνεται κανένα στοιχείο για το ότι οι Σκεπτικοί δεν κάνουν οι ίδιοι φυσική με ένα μη δογματικό τρόπο, και ενδεχομένως ανεξάρτητα από την επίθεσή τους στη φυσική των Δογματικών· σε αυτή την περίπτωση ένα περαιτέρω ερώτημα που θα ανέκυπτε θα ήταν αν κάνουν φυσική με τον σκεπτικό τρόπο στον *εἰδικόν λόγον* ή έξω από αυτόν.

Αλλά υπάρχουν άλλες διατυπώσεις από τις οποίες γίνεται σαφές ότι οι Σκεπτικοί δεν ασπάζονται ούτε αποδέχονται με οποιοδήποτε τρόπο αυτά που συνήθως ονομάζονταν "μέρη της φιλοσοφίας", αλλά μιλάνε για τα "μέρη της φιλοσοφίας" μόνο όταν επιχειρηματολογούν ενάντια στους φιλοσόφους που ασπάζονται και αναπτύσσουν αυτά τα μέρη. Για παράδειγμα, βρίσκουμε την

βρίσκουμε παρόμοιες διατυπώσεις στις οποίες τη θέση του γενικού όρου *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* βρίσκονται τα *ἐπὶ ταῖς ἐννοίαις*, *ἐπὶ τοῖς λόγοις*, *ἐπὶ ταῖς ὑποθέσεσιν* (*M* VII 283: *ὅσον ἐπὶ ταῖς τῶν δογματικῶν ἐννοίαις*, *M* VIII 3: *ὅσον ἐπὶ τοῖς τῶν δογματικῶν λόγοις*, *M* VIII 396: *ὅσον ἐπὶ ταῖς ὑποθέσεσιν αὐτῶν*). Σε κάθε περίπτωση στα *M* VI-XI ο Σέξτος κάνει επίσης σαφές ότι η όλη συζήτηση αφορά τους Δογματικούς και τα επιχειρήματα που παρουσιάζουν οι Σκεπτικοί έχουν ως στόχο τους δογματικούς φιλοσόφους. Σε αυτά τα βιβλία κάποιες φορές δίνεται η εντύπωση μιας ζωντανής συζήτησης μεταξύ Σκεπτικών και Δογματικών γενικά, ή Σκεπτικών και μιας συγκεκριμένης σχολής Δογματικών. Έχουμε φράσεις όπως "Ναι, λένε οι Δογματικοί, αλλά…" (βλ. για παράδειγμα *M* VII 303 και 307) ή περιγραφές ανταλλαγής επιχειρημάτων όπως οι ακόλουθες: "Και καθώς αυτό είναι έτσι, απομένει ξανά να ειπωθούν και από τους Σκεπτικούς ενάντια στους Στωικούς αυτά που λένε οι Στωικοί ενάντια στους Σκεπτικούς" (*M* VII 433). Ενδεχομένως αυτό το ύφος παρουσίασης να μην είναι συμβατό με γενικές και αφηρημένες διατυπώσεις όπως το "*ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν*".

παρακάτω φράση ως κατακλείδα στα σκεπτικά επιχειρήματα ενάντια στη φυσική φιλοσοφία:

> *M* X 351: *Ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τοὺς φυσικοὺς τῶν φιλοσόφων εἰρήσθω· καιρὸς δ᾽ ἂν εἴη μετελθεῖν καὶ ἐπὶ τοὺς τὸ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀσπασαμένους.*
>
> Αυτά λοιπόν έχουν ειπωθεί ενάντια σε αυτούς τους φιλοσόφους που είναι φυσικοί φιλόσοφοι. Και τώρα είναι ώρα περάσουμε σε αυτούς που ασπάζονται το ηθικό μέρος της φιλοσοφίας.

Εδώ ο Σέξτος δεν ξεχωρίζει συγκεκριμένα τους δογματικούς φυσικούς και ηθικούς φιλοσόφους από τους φυσικούς και ηθικούς φιλοσόφους γενικά. Τα σκεπτικά επιχειρήματα απευθύνονται σε όλους τους φιλοσόφους που κάνουν φυσική και σε όλους τους φιλοσόφους που ασπάζονται το ηθικό μέρος της φιλοσοφίας. Είναι ξεκάθαρο ότι οι Σκεπτικοί δεν μπορεί να ανήκουν σε αυτούς τους φιλοσόφους.

Και το πιο σημαντικό: ο Σέξτος μοιάζει να είναι επιφυλακτικός στο να δεχτεί ότι δικαίως φέρουν το όνομα της φιλοσοφίας όσα οι άλλοι φιλόσοφοι κατά τρέχοντα τρόπο διαιρούν σε μέρη της φιλοσοφίας. Είναι αξιοσημείωτο ότι στις *ΠΥ* ο Σέξτος συστηματικά[22] χρησιμοποιεί τη φράση "*τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*" ή "*τῆς λεγομένης φιλοσοφίας*", όταν μιλάει από τη σκοπιά των Σκεπτικών για τα μέρη της φιλοσοφίας.[23].

3. 2. *Ἡ καλουμένη φιλοσοφία*

[22] Δεν βρίσκουμε πουθενά παρόμοια φράση στο *Προς Δογματικούς* (*M* VII-XI), παρ' όλο που έχουμε χωρία και συμφραζόμενα αντίστοιχα με αυτά στα οποία χρησιμοποιεί αυτή τη φράση στις *ΠΥ*. Αν το *Προς Δογματικούς* είναι πράγματι παλαιότερο από τις *ΠΥ*, όπως έχει προτείνει ο Bett, τότε ενδεχομένως να αντιπροσωπεύει μια λιγότερο ώριμη φάση του Πυρρωνισμού του Σέξτου.

[23] Π.χ. *ΠΥ* I 18 (*οὕτω δὲ καὶ τὸ λογικὸν μέρος καὶ τὸ ἠθικὸν τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ἐπερχόμεθα*), II 1 (*ἕκαστον τῶν μερῶν τῆς καλουμένης φιλοσοφίας συντόμως καὶ ὑποτυπωτικῶς ἐφοδεύσωμεν*), 12 (*Οὐκοῦν ζητητέον ἡμῖν ἐστι περὶ ἑκάστου μέρους τῆς καλουμένης φιλοσοφίας συντόμως ἐπὶ τοῦ παρόντος*) 205 (*Ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῇ περὶ ὅρων δὴ τεχνολογίᾳ μέγα φρονοῦσιν οἱ δογματικοί, ἣν τῷ λογικῷ μέρει τῆς καλουμένης φιλοσοφίας ἐγκαταλέγουσιν*), III 1 (*Περὶ μὲν ⟨οὖν⟩ τοῦ λογικοῦ μέρους τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ὡς ἐν ὑποτυπώσει τοιαῦτα ἀρκούντως λέγοιτο ἄν*), 167 (*τοσαῦτα μὲν καὶ περὶ τοῦ φυσικοῦ καλουμένου τῆς φιλοσοφίας μέρους ἀρκούντως ὡς ἐν ὑποτυπώσει λελέχθω*), 278 (*μάτην ὠφρυῶσθαι δοκοῖεν ἂν οἱ δογματικοὶ κἀν τῷ λεγομένῳ ἠθικῷ μέρει τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*).

Η φράση "*τὸ καλούμενον* Χ" μπορεί να σημαίνει "αυτό που ονομάζεται Χ", αλλά μπορεί και να σημαίνει "το λεγόμενο Χ", με την έννοια του κατ' όνομα μόνον Χ.[24] Ο Σέξτος κάποιες φορές χρησιμοποιεί τη φράση "τὸ καλούμενον Χ" μόνο για να μας πληροφορήσει σχετικά με το πώς ονομάζεται κάποιος ή κάτι[25], ή όταν εισάγει έναν τεχνικό όρο[26], ή ακόμα ένα περίεργο ή αστείο όνομα[27]. Αλλά όταν χρησιμοποιεί τη φράση "*τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*", δεν μας πληροφορεί απλά για το το όνομα αυτού για το οποίο μιλάει· δεν πρόκειται για την περίπτωση που πρώτα περιγράφει ή μιλάει για κάτι και στη συνέχεια δίνει το όνομά του· ούτε εισάγει κάποιον τεχνικό όρο. Χρειάζεται επομένως να κατανοήσουμε διαφορετικά τη χρήση της μετοχής "*τῆς καλουμένης*" όταν μιλάει για τα μέρη της φιλοσοφίας.

Δύο παρόμοιες περιπτώσεις στις οποίες ο Σέξτος χρησιμοποιεί τη διατύπωση "*τὸ καλούμενον Χ*" μπορούν να μας βοηθήσουν. Την πρώτη περίπτωση τη βρίσκουμε στα *ΠΥ* Ι 61, 62, 74 και 75 όπου ο Σέξτος χρησιμοποιεί τη φράση "*τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα*". Σε αυτή την περίπτωση και ο Bury και οι Annas/Barnes μεταφράζουν "the so-called irrational animals". Τα συμφραζόμενα

---

[24] Ο J. Barnes μου υπέδειξε ότι δεν είναι προφανές ότι η φράση «τῆς καλουμένης φιλοσοφίας» εκφράζει μια τέτοια επιφύλαξη εφόσον "*τὸ καλούμενον* Χ" μπορεί επίσης να σημαίνει "αυτό που ονομάζεται Χ". Του οφείλω, μεταξύ άλλων, και την συμβουλή να εξετάσω πώς ο Σέξτος χρησιμοποιεί "*τὸ καλούμενον* Χ" σε άλλα σημεία, προκειμένου να δούμε ποιος είναι εδώ ο σωστός τρόπος να κατανοηθεί η φράση.

[25] Για παράδειγμα στην αρχή των *ΠΥ* όταν ο Σέξτος διακρίνει την κατηγορία των φιλοσόφων που θεωρούν ότι έχουν ανακαλύψει την αλήθεια, μας πληροφορεί ότι αυτοί οι φιλόσοφοι ονομάζονται Δογματικοί με την ιδιαίτερη σημασία της λέξης (*οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί* Ι 3). Την ίδια χρήση βρίσκουμε και στο *ΠΥ* Ι 235. Εδώ ο Σέξτος παρουσιάζει τις γενικές φιλοσοφικές απόψεις του Φίλωνα και του Αντίοχου και στη συνέχεια χρησιμοποιεί τη φράση "*πρός τε τὴν τετάρτην καὶ τὴν πέμπτην καλουμένην Ἀκαδημίαν*" για να αναφερθεί στην Ακαδημία υπό την επιρροή του Φίλωνα και του Αντίοχου αντίστοιχα.

[26] Για παράδειγμα όταν γράφει στο *Μ* Χ 2: *κατὰ τὸν Ἐπίκουρον τῆς ἀναφοῦς καλουμένης φύσεως τὸ μέν τι ὀνομάζεται κενόν*, στο *Μ* Χ 261: *τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα*, στο *Μ* VI 47: *ἡ καλουμένη δίεσις*, και στο *Μ* VI 51: *τὸ δὲ διάτονον ...εἰδικωτέρας τινὰς εἶχε διαφοράς, ..., τήν τε τοῦ μαλακοῦ διατόνου καλουμένην...*

[27] Στο *ΠΥ* Ι 82 γράφει "*οἱ δὲ καλούμενοι Ψυλλαεῖς*" για να αναφερθεί σε έναν σχετικά άγνωστο λαό με το περίεργο και μάλλον αστείο όνομα *Ψυλλαεῖς* που προέρχεται από το ουσιαστικό "ψύλλα" που σημαίνει ψύλλος.

σε αυτά τα χωρία είναι η ανάλυση του πρώτου τρόπου στην κατάταξη των δέκα τρόπων της *ἐποχῆς*. Σε αυτό τον τρόπο ο Σέξτος συζητά τις αντιφατικές εντυπώσεις που προκύπτουν αν εξετάσουμε τις αισθητηριακές εντυπώσεις διαφορετικών ειδών ζώων. Πιο συγκεκριμένα στις §60-78, ο Σέξτος επιχειρηματολογεί ενάντια στην υπεροχή των ανθρώπινων όντων σε σχέση με τα υπόλοιπα ζώα αναφορικά με την αξιοπιστία των αισθητηριακών τους εντυπώσεων. Τα συμφραζόμενα εδώ μας επιτρέπουν να συμπεράνουμε με ασφάλεια ότι ο Σέξτος χρησιμοποιεί τη φράση "*τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα*" για να εκφράσει τις επιφυλάξεις του για έναν κοινό τρόπο έκφρασης σύμφωνα με τον οποίο τα ζώα σε αντίθεση με τους ανθρώπους είναι άλογα. Ο Σέξτος απηχεί εδώ τη διαμάχη των φιλοσόφων της ελληνιστικής εποχής γύρω από αυτό το θέμα. Με παιγνιώδη διάθεση επιλέγει το παράδειγμα του σκύλου. Επιχειρηματολογεί πρώτα για το ότι οι Δογματικοί συμφωνούν ότι μας ξεπερνά στην αισθητηριακή αντίληψη. Στη συνέχεια, ακολουθώντας τις απόψεις των Στωικών για το λόγο, επιχειρηματολογεί για το ότι ο σκύλος κατέχει όλες τις διαφορετικές λειτουργίες του λόγου, και ότι επομένως όχι μόνο δεν είναι άλογος αλλά είναι "*τέλειος*" ως προς το λόγο.

Επομένως, ο Σέξτος χρησιμοποιεί την τρέχουσα έκφραση "*τὰ ἄλογα ζῷα*", για να αναφερθεί σε όλα τα άλλα ζώα πλην των ανθρώπων, αλλά με την προσθήκη του "*καλούμενα*" (*τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα*) υπογραμμίζει το γεγονός ότι αυτό δεν είναι παρά ένας τρόπος να μιλάμε γι' αυτά τα ζωά· δεν θα πρέπει να συμπεράνουμε από αυτό τον τρόπο έκφρασης ούτε ότι αυτά τα ζώα πράγματι είναι άλογα και επομένως ότι είναι κατώτερα από τους ανθρώπους, ούτε ότι ο Σέξτος χρησιμοποιώντας αυτή τη φράση δεσμεύεται σε μια τέτοια άποψη.

Η δεύτερη περίπτωση αφορά τον τρόπο με τον οποίο ο Σέξτος αναφέρεται στα *ἐναργῆ,* στο *ΠΥ* II 95[28]. Όπως επιχειρηματολογεί η Κ. Ιεροδιακόνου στο

[28] Ολόκληρη η παράγραφος είναι η ακόλουθη: *Ἀπόρου δὲ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας φανέντος, οὔτε περὶ τῶν ἐναργῶν εἶναι δοκούντων, ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν, ἔτι οἷόν τέ ἐστι διισχυρίζεσθαι, οὔτε περὶ τῶν ἀδήλων· ἐπεὶ γὰρ ἀπὸ τῶν ἐναργῶν ταῦτα καταλαμβάνειν οἱ δογματικοὶ*

άρθρο της 'The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy" (υπό έκδοση), στην τρέχουσα γλώσσα *ἐναργὴς* σήμαινε κάτι προφανές, ξεκάθαρο ή πρόδηλο ενώ στην Ελληνιστική φιλοσοφία η *ἐνάργεια* έγινε τεχνικός όρος με κεντρικό ρόλο στη συζήτηση για το κριτήριο αλήθειας. Σύμφωνα με αυτή την τεχική έννοια της *ἐνάργειας*, αν κάτι, όπως για παράδειγμα μια αισθητηριακή εντύπωση, είναι *ἐναργές* "τότε μπορούμε να στηριχτούμε σε αυτό που αποκαλύπτει χωρίς περεταίρω έλεγχο ή απόδειξη (Κικέρων, Ακαδ. II 45)".[29]

Στην προαναφερθείσα παράγραφο (*ΠΥ* II 95), η οποία ανήκει στη συζήτηση για το κριτήριο αλήθειας, ο Σέξτος χρησιμοποιεί "*τὰ ἐναργῆ*" ως τεχνικό όρο δύο φορές. Την πρώτη φορά στη φράση "*περὶ τῶν ἐναργῶν εἶναι δοκούντων*" όπου αμέσως μετά προσθέτει την στερεότυπη φράση "*ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν*". Με αυτό τον τρόπο ξεκαθαρίζει ότι είναι οι Δογματικοί που έχουν την πεποίθηση (*δόξα*) ότι κάποια πράγματα είναι από τη φύση τους *ἐναργῆ*.

Στη δεύτερη περίπτωση που χρησιμοποιεί τον όρο *τὰ ἐναργῆ*, μιλάει σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο (*ἀναγκαζώμεθα*) για την *ἐποχή* στην οποία εξαναγκάζονται οι Σκεπτικοί, και ίσως ακόμα και οι Δογματικοί ή όλοι όσοι διαβάζουν και παρακολουθούν τη σκεπτική επιχειρηματολογία. Εδώ χρησιμοποιεί τη φράση "*περὶ τῶν ἐναργῶν καλουμένων*". Εφόσον μέρος της έννοιας του *ἐναργοῦς*, και στην τρέχουσα και στην τεχνική σημασία της είναι ότι κάτι είναι προφανές, τα σκεπτικά επιχειρήματα που οδηγούν στην *ἐποχή* αναφορικά με αυτά δείχνουν ότι τα *ἐναργῆ* των Δογματικών δεν είναι *ἐναργῆ* ούτε με την τρέχουσα ούτε με την τεχνική σημασία του όρου. Όταν ο Σέξτος προσδιορίζει εδώ με το "*καλουμένων*" το "*τῶν ἐναργῶν*", δεν μας πληροφορεί απλά ότι είναι οι Δογματικοί που χρησιμοποιούν τον τεχνικό όρο και ονομάζουν

νομίζουσιν, ἐὰν ἐπέχειν περὶ τῶν ἐναργῶν καλουμένων ἀναγκαζώμεθα, πῶς ἂν περὶ τῶν ἀδήλων ἀποφαίνεσθαι τολμήσαιμεν.

[29] "then what it is indicative of can be relied upon to be true without further scrutiny or proof (Cicero, Acad. II 45)", Κ. Ιεροδιακόνου, "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy" (υπό έκδοση).

κάποια πράγματα *ἐναργῆ*.[30] Χρησιμοποιεί το "*καλουμένων*" με στόχο να υπογραμμίσει ότι ο συγκεκριμένος όρος δεν χρησιμοποιείται ορθά· αυτά που οι Δογματικοί ονομάζουν *ἐναργῆ* δεν έχουν τα απαραίτητα χαρακτηριστικά για να είναι *ἐναργῆ* και επομένως δεν ονομάζονται ορθά *ἐναργῆ*. Επομένως, ο σωστός τρόπος για να κατανοήσουμε εδώ το "*καλουμένων*" είναι με την έννοια των "λεγομένων δήθεν *ἐναργῶν*".

Τώρα μπορούμε να δούμε πιο καθαρά με ποια έννοια χρησιμοποιεί ο Σέξτος τον προσδιορισμό "*τῆς καλουμένης*" όταν μιλάει για τα μέρη της φιλοσοφίας στις *ΠΥ*. Το ότι σύμφωνα με τον Σέξτο οι Σκεπτικοί δεν αποδέχονται καμιά διαίρεση της φιλοσοφίας σε μέρη δεν σημαίνει μόνο ότι δεν θέλουν να δεσμευτούν σε έναν συγκεκριμένο αριθμό μερών της φιλοσοφίας, εφόσον υπάρχουν διαφορετικές απόψεις για το ποιος πρέπει να είναι αυτός ο αριθμός. Οι Σκεπτικοί έχουν μια βαθύτερη διαφωνία με τη διαίρεση της φιλοσοφίας σε μέρη όπως αυτή επιχειρείται από τους Δογματικούς. Οι Δογματικοί διαιρούν σε μέρη ένα όλον θετικής φιλοσοφικής γνώσης ή σοφίας, που γι' αυτούς συνιστά τη φιλοσοφία. Οι Σκεπτικοί, που δεν αποδέχονται ότι έχει κατακτηθεί οποιαδήποτε τέτοια φιλοσοφική γνώση, τουλάχιστον όχι μέχρι τώρα, δεν έχουν τι να διαιρέσουν σε μέρη. Αυτό που ο Σέξτος υπονοεί χρησιμοποιώντας συστηματικά τη φράση "*τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*" στις *ΠΥ*, όταν μιλάει για τα μέρη της φιλοσοφίας, είναι ότι οι Σκεπτικοί αποστασιοποιούνται από τον τρέχοντα τρόπο με τον οποίο η φιλοσοφική κοινότητα αναφέρεται στη φιλοσοφία. Οι Σκεπτικοί δεν παίρνουν ως δεδομένο ότι η φιλοσοφία πράγματι είναι αυτό που οι Δογματικοί φιλόσοφοι διαιρούν σε μέρη, ή γενικότερα κάτι που διαιρείται σε μέρη.

Παρ' όλο που, όπως έχουμε δει, ο Σέξτο επιχειρηματολογεί στον *εἰδικόν λόγον* ενάντια στα μέρη της φιλοσοφίας που αναπτύχθηκαν από τους Δογματικούς, δεν αναφέρεται στα μέρη της φιλοσοφίας ως τα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας. Η διατύπωση "δογματική φιλοσοφία" ή η ερμηνεία της φράσης "*τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*" ως ένα απλό ισοδύναμο για τη δογματική

[30] Οι Annas/Barnes μεταφράζουν το "*καλουμένων*" ως "…what they call evident", ενώ ο Bury δεν το μεταφράζει καθόλου.

φιλοσοφία θα αστοχούσε στο να αποδώσει και να συλλάβει εδώ το ουσιώδες. Η σκεπτική άποψη μοιάζει να είναι ότι αυτό που οι δογματικοί διαιρούν σε μέρη και αυτό που συνήθως ονομάζουμε, ακολουθώντας τους, μέρη της φιλοσοφίας, ίσως να μην αξίζει καν το όνομα "φιλοσοφία". Είναι ενδεικτικό το ότι το κεφάλαιο για τους λόγους του Σκεπτικισμού, *ΠΥ* Ι 5-6, αρχίζει με τη φράση "*Τῆς σκεπτικῆς οὖν φιλοσοφίας*", ενώ λίγες γραμμές παρακάτω στο ίδιο κεφάλαιο έχουμε τη φράση "*τῆς καλουμένης φιλοσοφίας*" όταν μιλάει για τα μέρη της φιλοσοφίας. Αυτό που μοιάζει να υπονοείται εδώ είναι ότι ενώ ο Σκεπτικισμός είναι φιλοσοφία και δεν διαιρείται σε μέρη, αυτό που συνήθως διαιρούμε σε μέρη ίσως να μην πρέπει καν να ονομάζεται φιλοσοφία.

3. 3. Η πυρρώνεια στρατηγική στον *είδικόν λόγον*.

Φαίνεται ότι σύμφωνα με τους Σκεπτικούς κάτι δεν πηγαίνει καλά με τον τρόπο που οι Δογματικοί φιλοσοφούν ή προχωρούν γενικά στα τρία μέρη της λεγόμενης φιλοσοφίας, και αυτό είναι που οι Σκεπτικοί προσπαθούν να δείξουν ακολουθώντας μια συγκεκριμένη στρατηγική στην επιχειρηματολογία τους ενάντια σε αυτά τα μέρη. Αυτή η στρατηγική παρουσιάζεται στην αρχή του *Προς Φυσικούς* (*Μ* ΙΧ 1-3). Πρώτα από όλα ο Σκεπτικός δεν επιχειρηματολογεί ενάντια σε επί μέρους δογματικές θέσεις ή θεωρίες τις οποίες διαλέγει από ένα σωρό θέσεων που εμπίπτουν στο μέρος της φιλοσοφίας ενάντια στο οποίο κάθε φορά επιχειρηματολογεί. Αντιθέτως επιχειρηματολογεί ενάντια σε καθένα από τα μέρη της φιλοσοφίας ως δομημένο όλον. Όπως παρατηρεί ο Σέξτος, οι Πυρρώνειοι δεν αργοπορούν στα επιμέρους όπως ο Κλειτόμαχος και οι άλλοι Ακαδημεικοί, στους οποίους κάνει κριτική γι' αυτό και γενικά για τη στρατηγική τους ενάντια στους Δογματικούς. Όπως γράφει ο Σέξτος σε μια παρενθετική παρατήρηση:

> *Μ* ΙΧ 1: εἰς ἀλλοτρίαν γὰρ ὕλην ἐμβάντες καὶ ἐπὶ συγχωρήσει τῶν ἑτεροίως δογματιζομένων ποιούμενοι τοὺς λόγους ἀμέτρως ἐμήκυναν τὴν ἀντίρρησιν
>
> γιατί μπαίνοντας σε υλικό ξένο και σχηματίζοντας τα επιχειρήματά τους αποδεχόμενοι δογματικές θέσεις διαφόρων ειδών επιμήκυναν την *ἀντίρρησιν* χωρίς μέτρο.

Η πρώτη αιχμή ενάντια στους Ακαδημεικούς είναι ότι πάτησαν πάνω και ενεπλάκησαν σε ξένο υλικό. Εδώ το ξένο υλικό πρέπει να είναι υλικό που παρήχθη από τους Δογματικούς: δογματικές υποθέσεις, έννοιες, θέσεις ή θεωρίες που ανήκουν σε καθένα από τα μέρη της φιλοσοφίας.[31] Ή μπορεί να είναι υλικό που δεν είναι μόνο με αυτή την έννοια ξένο στους Ακαδημεικούς ή τους Πυρρώνειους αλλά που είναι επίσης άσχετο με την επίθεση που αυτοί επιχειρούν στη δογματική φιλοσοφία. Η δεύτερη αιχμή ενάντια στη στρατηγική των Ακαδημεικών είναι ότι παράγουν τα επιχειρήματά τους στη βάση της αποδοχής πεποιθήσεων που σχηματίστηκαν με διαφορετικούς τρόπους "*ἑτεροίως*", που εδώ φαίνεται να παραπέμπει στον εξειδικευμένο τρόπο με τον οποίο κάθε δογματικός φιλόσοφος παράγει και υποστηρίζει τις δογματικές του θέσεις. Για αυτούς του δύο λόγους, σύμφωνα με τον Σέξτο, οι Ακαδημεικοί επιμήκυναν χωρίς μέτρο την *ἀντίρρησιν*. Η στρατηγική των Πυρρωνείων είναι σχεδιασμένη έτσι ώστε να αποφεύγει όλα τα παραπάνω.

Ακολουθώντας τους Δογματικούς στη δημιουργία της φυσική φιλοσοφίας -και το ίδιο και στα άλλα μέρη της φιλοσοφίας-, οι Πυρρώνειοι διακρίνουν και επιτίθενται σε εκείνα τα στοιχεία που είναι τα *καθολικώτερα* (όπως τα ονομάζει στο *ΠΥ* ΙΙΙ 1), δηλαδή σε αυτά που δεν είναι μόνο τα πιο γενικά αλλά είναι και αυτά που αφορούν περισσότερο το όλον. Ή αλλιώς στα στοιχεία που είναι τα *κυριώτατα* (*Μ* ΙΧ 1), που σημαίνει όχι μόνο τα πιο σημαντικά αλλά επίσης και αυτά με κάποια εξουσία πάνω στα άλλα· και τα *συνεκτικώτατα* (*Μ* ΙΧ 1), που είναι αυτά που κυρίως συνέχουν, συνδέουν και συγκρατούν μαζί όλα τα άλλα. Μαζί με αυτά συμπαρασύρονται και όλα τα υπόλοιπα και οδηγούνται σε απορία (*ἠπορημένα*), ή σε κατάργηση (*συμπεριγράφεται*)[32].

[31] Το ίδιο υλικό θα μπορούσε να θεωρηθεί ξένο και για τους Πυρρώνειους, αλλά εδώ είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου ότι σύμφωνα με την άποψη του Σέξτου δεν είναι ότι όλο το υλικό που χρησιμοποιείται στο φιλοσοφείν είναι ξένο στους Πυρρώνειους. Όπως παρατηρεί στο *ΠΥ* Ι 210-211, υπάρχει μια κοινή ύλη που όλες οι φιλοσοφικές σχολές χρησιμοποιούν, εντυπώσεις που δεν είναι μόνο των Σκεπτικών αλλά και των άλλων φιλοσόφων και όλων των ανθρώπων. Ένα παράδειγμα τέτοιου κοινού υλικού είναι το ότι "για το ίδιο πράγμα έχουμε αντίθετα φαινόμενα", και ως παράδειγμα για αυτό ο Σέξτος δίνει το μέλι που γλυκαίνει τους υγιείς και πικραίνει τους ικτερικούς· αλλά θα επανέλθω σε αυτό το θέμα στη συνέχεια όταν θα συζητώ τον *καθόλου λόγον*.

[32] Στην εισαγωγική παρατήρηση του Σέξτου στη συζήτησή του για τη φυσική φιλοσοφία στο *ΠΥ* ΙΙΙ 1 βρίσκουμε την ίδια ιδέα σε μια πιο συνοπτική διατύπωση με

Σύμφωνα με την παρομοίωση που χρησιμοποιεί ο Σέξτος για να αποσαφηνίσει τα λεγόμενά του, αυτά τα στοιχεία αντιστοιχούν στο θεμέλιο του τείχους, που αν το υποσκάψουμε σε μια πολιορκία όλοι οι υπερκείμενοι πύργοι καταρρέουν μαζί του. Η πυρρώνεια στρατηγική ακολουθεί την αρχιτεκτονική δομή των μερών της φιλοσοφίας όπως οι Δογματικοί επιχειρούν να τα κατασκευάσουν.[33] Στην αναλογία μεταξύ πολιορκίας και σκεπτικής στρατηγικής, τα στοιχεία στα οποία επιτίθενται οι Σκεπτικοί περιγράφονται ως "*αἱ πρῶται τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις*". Βάζοντας αυτά στο χέρι, παίρνοντας τα υπό την εξουσία τους (*χειρωσάμενοι*), οι Σκεπτικοί *δυνάμει τὴν παντὸς πράγματος κατάληψιν ἠθετήκασιν*, που σημαίνει ότι μπορούν δυνάμει να θεωρήσουν ψευδή ή επίπλαστη τη συνολική σύλληψη του πραγματικού που ισχυρίζονται ότι κατέχουν οι Δογματικοί, και που τα μέρη της φιλοσοφίας υποτίθεται ότι αντιπροσώπευαν· και έτσι οι Σκεπτικοί έχουν τη δύναμη και επαρκείς λόγους για να αφήσουν αυτή τη σύλληψη στην άκρη και να την αγνοήσουν.[34]

Η διαφοροποίηση της στρατηγικής των Πυρρωνείων σε σχέση με αυτή των Ακαδημεικών γίνεται σαφέστερη με τη δεύτερη παρομοίωση που χρησιμοποιεί εδώ ο Σέξτος και την οποία μοιάζει να δανείζεται από την πυρρώνεια παράδοση, καθώς την εισάγει με τη φράση "Δεν στερείται πειστικότητας και ο τρόπος που κάποιοι απεικονίζουν από τη μια τους…" (*οὐκ ἀπιθάνως γοῦν τινες ἀπεικάζουσι τοὺς μὲν…*). Παρομοιάζει τη διαφορά ανάμεσα στις δύο στρατηγικές με τη διαφορά ανάμεσα στους κυνηγούς και τους ψαράδες που προσπαθούν να πιάσουν τα ζώα ένα ένα, π.χ. ακολουθώντας τα ίχνη τους ή ψαρεύοντας με καλάμι από τη μια, και από την άλλη αυτούς που χρησιμοποιούν δίχτυα για να καλύψουν μια ολόκληρη περιοχή και έτσι

την οποία γίνεται ακόμα πιο ξεκάθαρο ότι το αντικείμενό του είναι το φυσικό μέρος της φιλοσοφίας όπως επιχειρούν να το κατασκευάσουν οι Δογματικοί. *Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον τῆς συγγραφῆς καὶ τὸ φυσικὸν μέρος αὐτῆς* [*τῆς λεγομένης φιλοσοφίας* στην οποία έχει αναφερθεί δύο γραμμές πριν] *ἐπιόντες οὐ πρὸς ἕκαστον τῶν λεγομένων αὐτοῖς κατὰ τόπον ἀντεροῦμεν, ἀλλὰ τὰ καθολικώτερα κινεῖν ἐπιχειρήσομεν, οἷς συμπεριγράφεται καὶ τὰ λοιπά.*

[33] Στο *ΠΥ* ΙΙ 84 χρησιμοποιεί την ίδια παρομοίωση *ὥσπερ γὰρ τείχους θεμελίῳ κατενεχθέντι καὶ τὰ ὑπερκείμενα πάντα συγκαταφέρεται, οὕτω τῇ τοῦ ἀληθοῦς ὑποστάσει διατρεπομένῃ καὶ αἱ κατὰ μέρος τῶν δογματικῶν εὑρεσιλογίαι συμπεριγράφονται.*

[34] Όπως όταν ένα κείμενο αναγνωρίζεται ως πλαστό και αφήνεται στην άκρη, περίπτωση που ονομάζεται *ἀθέτησις*.

"μπορούν να πιάσουν πολλά με μία μόνο έφοδο". Η δεύτερη στρατηγική παρουσιάζεται να έχει πολύ περισσότερη τέχνη ή επιδεξιότητα (*πολλῷ τεχνικώτερον*), και χαρακτηρίζεται ως πολύ κομψότερη (*πολλῷ χαριέστερον*). Ιδιαίτερη σημασία εδώ νομίζω ότι έχει το ότι αναφέρεται στους Ακαδημεικούς με την περιγραφή "*τοὺς μὲν εἰς τὰς κατὰ μέρος ζητήσεις συγκαταβαίνοντας*", ενώ αναφέρεται στους Πυρρώνειους με την περιγραφή "*τοὺς δὲ ἀπὸ τῶν συνεκτικωτάτων πάντα τὰ ἐπὶ μέρους σαλεύοντας*". Σύμφωνα με αυτές τις περιγραφές οι Ακαδημεικοί παρουσιάζονται να καταπιάνονται με ή να εμπλέκονται στα θέματα που αναπτύσσονται στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, αν όχι να βοηθάνε ή να συμβάλλουν στις έρευνες που διεξάγονται σε αυτά τα πλαίσια[35] (το ρήμα *συγκαταβαίνειν* έχει αυτές τις συνδηλώσεις), ενώ οι Πυρρώνειοι παρουσιάζονται να υιοθετούν μια πολύ πιο ριζική και αρνητική προσέγγιση. Οι Πυρρώνειοι δεν διεξάγουν, όπως οι Δογματικοί, τις έρευνές τους εντός των μερών της φιλοσοφίας με μόνη διαφορά το ότι δεν έχουν ακόμα καταφέρει να φτάσουν σε οποιαδήποτε θετικά αποτελέσματα. Αυτό που κάνουν είναι να κλονίζουν (*σαλεύοντας*) στα θεμέλιά τους τα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, αρχίζοντας από τα στοιχεία εκείνα που παίζουν τον πιο κεντρικό ρόλο σε αυτά και χωρίς να αποδέχονται οποιεσδήποτε από τις δογματικές υποθέσεις πάνω στις οποίες οι Δογματικοί επιχειρούν να θεμελιώσουν αυτά τα μέρη.

Η τακτική των Πυρρωνείων όπως μπορούμε να την παρατηρήσουμε στα βιβλία που αποτελούν τον *είδικόν λόγον* οργανώνεται προσεκτικά ώστε να καθιστά σαφές ότι οι Σκεπτικοί δεν αποδέχονται οτιδήποτε εντός των μερών της λεγομένης φιλοσοφίας. Κάθε φορά που προχωράνε από τα θεμελιωδέστερα και βασικότερα στοιχεία στα πιο περίπλοκα που στηρίζονται πάνω στα πρώτα, προκειμένου να προχωρήσουν αποδέχονται μόνο το δογματικό υλικό που έχουν ήδη κατεδαφίσει. Την ίδια στιγμή δε χρειάζεται να επιχειρηματολογούν λεπτομερώς ενάντια σε όλες τις επιμέρους δογματικές θέσεις, εφόσον μια αποτελεσματική επίθεση στα θεμέλια του κάθε μέρους της

[35] Μια τέτοια εικόνα δεν απέχει πολύ από αυτά που γνωρίζουμε για τους Ακαδημεικούς, για παράδειγμα από το ότι η κριτική τους προς τους Στωικούς για την *καταληπτική φαντασία* πράγματι βοήθησε τους Στωικούς να τροποποιήσουν και να βελτιώσουν τη σχετική θεωρία τους.

φιλοσοφίας αμφισβητεί και καταργεί και όλες τις δογματικές κατασκευές που στηρίζονται πάνω σε αυτά τα θεμέλια. Εφαρμόζοντας αυτή την στρατηγική οι Πυρρώνειοι υποσκάπτουν συνολικά το εγχείρημα των Δογματικών να κάνουν για παράδειγμα φυσική και δείχνουν στους Δογματικούς ότι συνολικά η φυσική δεν είναι δυνατόν να σταθεί ως μέρος της φιλοσοφίας όπως αυτοί επιχειρούν να την κατασκευάσουν, και ότι μάταια έχουν επιδοθεί στην επεξεργασία της φυσικής τους θεωρίας.[36] Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να είμαστε προσεκτικοί για να μην παραπλανηθούμε από τις παρατηρήσεις του Σέξτου: πρώτα από όλα τα όσα λέει είναι *ad hominem*, και έτσι δεν δεσμεύουν τον Σκεπτικό σχετικά με το θέμα· και δεύτερον, είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου ότι δεν είναι η φιλοσοφία γενικά που δεν μπορεί να σταθεί ή που αναπτύσσεται μάταια, αλλά αυτά που οι δογματικοί φιλόσοφοι έχουν παράγει και που για τον Σέξτο ενδεχομένως να μην φέρουν καν ορθά το όνομα της φιλοσοφίας.

Τώρα είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε καλύτερα την απάντηση που δίνει ο Σέξτος στο πρώτο βιβλίο των *ΠΥ* στο ερώτημα "Αν πρέπει ο Σκεπτικός να αναπτύσσει φυσική θεωρία" (*ΠΥ* I 18: εἰ φυσιολογητέον τῷ σκεπτικῷ). Αυτό το ερώτημα θα μπορούσε να τίθεται με κριτική διάθεση από φιλοσόφους που δεν είναι Σκεπτικοί, αλλά θα μπορούσε επίσης να τίθεται από τους ίδιους τους Σκεπτικούς σε μια προσπάθεια να ξεκαθαρίσουν το χαρακτήρα της εμπλοκής τους στη φυσική θεωρία. Ο Σέξτος απαντά και στα δύο καθώς επιχειρεί να ξεκαθαρίσει αλλά και να υπερασπιστεί ενάντια στους Δογματικούς την εμπλοκή των Πυρρωνείων στη φυσική θεωρία. Στο πρώτο μέρος της απάντησής του ρητά δηλώνει ότι οι Πυρρώνειοι δεν αναπτύσσουν φυσική θεωρία.

[36] Βλ. *ΠΥ* III 62: *ἀνεπινόητός ἐστιν ἡ κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογία καὶ ὅσον ἐπὶ τούτῳ τῷ λόγῳ*, III 63: *Πρὸς δὲ τοῖς προειρημένοις ἦν ἐπιστῆσαι τῷ περὶ τῶν κινήσεων λόγῳ, καὶ ὡς ἀδύνατος ἂν εἶναι νομισθείη ἡ κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογία. ... ἐὰν οὖν ὑπομνήσωμεν, ὅτι μηδὲν εἶδος κινήσεως ὁμολογεῖται, σαφὲς ἔσται ὅτι καὶ διδομένων καθ' ὑπόθεσιν τῶν προειρημένων ἁπάντων μάτην ὁ καλούμενος φυσικὸς λόγος τοῖς δογματικοῖς διεξῴδευται*, III 114: *Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἐν ὑποτυπώσει καὶ περὶ τῶν κινήσεων ἀρκέσει λελέχθαι, οἷς ἕπεται τὸ ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ ἀνεπινόητον τὴν κατὰ τοὺς δογματικοὺς φυσιολογίαν.*

> *ΠΥ* Ι 18: *ἕνεκα μὲν γὰρ τοῦ μετὰ βεβαίου πείσματος ἀποφαίνεσθαι περί τινος τῶν κατὰ τὴν φυσιολογίαν δογματιζομένων οὐ φυσιολογοῦμεν.*
>
> Δεν ασχολούμαστε με τη φυσική θεωρία για να αποφανθούμε με βέβαιη πεποίθηση για κάτι από αυτά για τα οποία αναπτύσσονται δογματικές θέσεις σύμφωνα με την φυσική θεωρία.

Μεταφράζω το *ἕνεκα* ως "για να" ακολουθώντας τους Annas/Barnes που μεταφράζουν "in order to" αποδίδοντας έτσι την πρόθεση η οποία απορρίπτεται ως πρόθεση των Σκεπτικών όταν ασχολούνται με τη φυσική θεωρία. Ένας άλλος τρόπος να μεταφραστεί θα ήταν "αναφορικά με" όπως μεταφράζει ο Bury που το αποδίδει ως "so far as regards". Το *ἕνεκα* επιτρέπει και τις δύο μεταφράσεις και ενδεχομένως και οι δύο να είναι σωστές εδώ[37], παρ' όλο που η πρώτη μοιάζει πιο προβληματική. Σύμφωνα με αυτή, οι Σκεπτικοί αποκλείουν την εμπλοκή τους στη φυσική θεωρία με την πρόθεση να αποφανθούν με βέβαιη πεποίθηση για κάτι από αυτά για τα οποία αναπτύσσονται δογματικές θέσεις σύμφωνα με την φυσική θεωρία. Μια τέτοια στάση θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι υποσκάπτει την εικόνα που δίνει ο Σέξτος για τους Πυρρώνειους στις πρώτες παραγράφους των *Υποτυπώσεων* σύμφωνα με την οποία οι Πυρρώνειοι σε αντίθεση με τους Ακαδημεικούς δεν υιοθετούν την πεποίθηση ότι η αλήθεια δεν μπορεί να βρεθεί. Αλλά χρειάζεται να είμαστε ξανά προσεκτικοί και να έχουμε κατά νου ότι ο Σέξτος εδώ μιλάει ειδικά για το πώς αντιμετωπίζουν οι Σκεπτικοί τα όσα λένε οι Δογματικοί στα μέρη της λεγόμενης φιλοσοφίας, η οποία όπως έχουμε δει είναι τόσο δογματική βαθιά στα θεμέλιά της που ίσως δεν φέρει ορθά το όνομα της φιλοσοφίας. Η άποψη των Σκεπτικών ότι πάνω στα δογματικά θεμέλια των μερών της φιλοσοφίας δύσκολα θα μπορούσε να σταθεί κάτι, δεν αντιπροσωπεύει τη σκεπτική στάση προς τη φιλοσοφία γενικά.

Στο δεύτερο μέρος της απάντησης του ο Σέξτος λέει ότι παρ' όλα αυτά οι Σκεπτικοί καταπιάνονται με τη φυσική θεωρία προκειμένου να μπορούν να

[37] Έχουμε δει και σε άλλες περιπτώσεις ότι ο Σέξτος όχι μόνο δεν προσπαθεί να αποφύγει την αμφισημία στα λεγόμενά του αλλά, όπως για παράδειγμα στον ίδιο τον ορισμό του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 8-10), επισημαίνει ότι ο σωστός τρόπος για να κατανοήσουμε αυτό που λέει είναι να αποδεχτούμε όλα τα νοήματα που υποκρύπτει η αμφίσημη διατύπωση του.

αντιπαραθέτουν σε κάθε επιχείρημα ένα ισοδύναμο επιχείρημα (*ἕνεκα δὲ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι καὶ τῆς ἀταραξίας*). Σε αυτή την περίπτωση ο Σέξτος αλλάζει το ρήμα που χρησιμοποιεί από *φυσιολογοῦμεν* σε *ἁπτόμεθα τῆς φυσιολογίας*, υπονοώντας ότι καταπιάνονται με, προσεγγίζουν τη φυσική θεωρία, αλλά δεν κάνουν φυσική θεωρία. Η περιγραφή που δίνει στο πρώτο μέρος της απάντησής του: "αποφάνσεις με βέβαιη πεποίθηση για κάτι από αυτά για τα οποία αναπτύσσονται δογματικές θέσεις σύμφωνα με την φυσική θεωρία" μοιάζει να αντιπροσωπεύει τη σωστή σημασία του *φυσιολογεῖν*, ή αυτό που κάνουν οι Δογματικοί όταν κάνουν φυσική θεωρία. Αυτός μοιάζει να είναι ο σκοπός ή ο τρόπος με τον οποίο οι Δογματικοί προχωρούν όταν κάνουν φυσική θεωρία. Οι Σκεπτικοί αποκλείουν το να κάνουν φυσική θεωρία με αυτό τον τρόπο, υπογραμμίζοντας ότι η εμπλοκή τους στη φυσική θεωρία καθοδηγείται από τη Σκεπτική αρχή της αντιπαράθεσης ισοδύναμων επιχειρημάτων και από το *τέλος* της αταραξίας. Ο Σέξτος κλείνει το κεφάλαιο λέγοντας ότι με αυτό τον τρόπο προσεγγίζουν οι Σκεπτικοί και τα άλλα μέρη της λεγόμενης φιλοσοφίας (*οὕτω δὲ καὶ τὸ λογικὸν μέρος καὶ τὸ ἠθικὸν τῆς λεγομένης φιλοσοφίας ἐπερχόμεθα*).

Ο Σέξτος μερικές φορές υπενθυμίζει στον αναγνώστη του, ακόμα και κατά την πορεία της ανάπτυξης της επιχειρηματολογίας του στον *εἰδικόν λόγον*, τη σκεπτική πρακτική (*σκεπτικόν ἔθος*) σύμφωνα με την οποία οι Σκεπτικοί επιχειρηματολογούν μόνο ενάντια σε όσα οι Δογματικοί επιχειρούν να υποστηρίξουν. Για παράδειγμα επιχειρηματολογούν ενάντια στο κριτήριο αλήθειας ή ενάντια στο ενδεικτικό σημείο και όχι υπέρ τους, γιατί θεωρούν ότι υπάρχει ήδη αρκετή πίστη στην ύπαρξή τους, και έτσι εξισορροπούν αυτή την πίστη με τα σκεπτικά επιχειρήματα ενάντιά τους, οδηγώντας με αυτό το τρόπο το όλο θέμα σε ισοσθένεια. Θεωρούν επίσης ότι αυτοί που επιχειρηματολογούν ενάντια στα επιχειρήματα των Σκεπτικών, για παράδειγμα ενάντια στα επιχειρήματά τους ότι δεν υπάρχουν ενδεικτικά σημεία δεν αντιπαρατίθενται στους Σκεπτικούς αλλά στην πραγματικότητα τους βοηθούν εφόσον τους απαλλάσσουν από το να παράγουν οι ίδιοι αυτά τα επιχειρήματα (*M* VII 443-444 και VIII 159-160). Η πυρρώνεια στρατηγική είναι έτσι σχεδιασμένη ώστε να μπορεί να χρησιμοποιήσει τα επιχειρήματα των

Δογματικών και να επωφελείται από αυτά, αλλά τα πυρρώνεια επιχειρήματα αναπτύσσονται με τέτοιο τρόπο ώστε να μην συμβάλλουν στην ανάπτυξη από τους Δογματικούς των μερών της φιλοσοφίας.

Προκειμένου να είναι σε θέση να επιχειρηματολογούν αποτελεσματικά ενάντια σε όσα λένε οι Δογματικοί, και έτσι να αντιπαραθέτουν σε κάθε λόγο ή επιχείρημα έναν ισοδύναμο λόγο ή επιχείρημα, οι Πυρρώνειοι χρειάζεται να έχουν την κατάλληλη μόρφωση και προπαρασκευή ως προς τα μέρη της φιλοσοφίας. Πρώτα από όλα χρειάζεται να κατανοούν αυτά που λένε οι Δογματικοί και να έχουν κάποια εξοικείωση με την ειδική τεχνική τους γλώσσα. Παρ' όλο που συνήθως οι Δογματικοί χρησιμοποιούν κοινές λέξεις, όπως "αιτία", "θεός", "τόπος", τις χρησιμοποιούν με τρόπο που τους δίνει ένα ιδιαίτερο νόημα. Επομένως οι Σκεπτικοί χρειάζεται να μπορούν να διακρίνουν και να κατανοήσουν το ιδιαίτερο νόημα που δίνεται στο πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας σε όσα λένε οι Δογματικοί. Και πέρα από αυτό χρειάζονται μια βαθύτερη κατανόηση προκειμένου να είναι σε θέση να διακρίνουν τις θεμελιώδεις υποθέσεις στις οποίες στηρίζονται οι Δογματικοί στην απόπειρά τους να αναπτύξουν τα μέρη της φιλοσοφίας, ή τα πιο σημαντικά στοιχεία που δένουν σε ένα δομημένο όλο τις θεωρίες τους.[38] Ο Σέξτος ενσωματώνει στον *εἰδικόν λόγον* τη σχετική προπαρασκευαστική εργασία. Εκτός από τις *ἀντιρρήσεις*, δηλαδή τα επιχειρήματα ενάντια στο δογματικό υλικό που είναι κάθε φορά αντικείμενο του Σέξτου, ο *εἰδικός λόγος* συχνά περιέχει και ένα εξηγητικό μέρος που προηγείται των βασικών σκεπτικών επιχειρημάτων. Σε αυτό το μέρος ο Σέξτος κάποιες φορές ξεκινά παρουσιάζοντας τις διαφορετικές κοινές σημασίες με τις οποίες χρησιμοποιείται η βασική υπό συζήτηση έννοια, στην περίπτωση που δεν είναι μόνο τεχνική έννοια, προκειμένου να διακρίνει την ιδιαίτερη σημασία με την οποία τη χρησιμοποιούν οι δογματικοί φιλόσοφοι. Στη συνέχεια παρουσιάζει τις προσπάθειες των Δογματικών να συγκροτήσουν αυτή την έννοια καθώς

[38] Αυτά τα στοιχεία δεν είναι πάντα τα ίδια με αυτά που οι Δογματικοί παρουσιάζουν ως τέτοια. Για παράδειγμα ο Σέξτος στην επιχειρηματολογία του ενάντια στο κριτήριο αλήθειας ασχολείται με την απόπειρα των Δογματικών να συλλάβουν την έννοια "άνθρωπος" θεωρώντας την την πιο θεμελιώδη σχετική έννοια (*ΠΥ* II 22-46 και *M* VII 263-339), παρ' όλο που οι Δογματικοί δεν συζητούν αυτό το θέμα στο πλαίσιο της συζήτησης για το κριτήριο.

και τις σχετικές θέσεις και θεωρίες που αναπτύσσουν. Στα βιβλία που αποτελούν τον *εἰδικόν λόγον* έχουμε τέτοιες εκτενείς παρουσιάσεις που χρησιμοποιούνται ως εισαγωγές ή ως βάση για όσα έπονται, δηλαδή για τα βασικά επιχειρήματα ενάντια στις δογματικές απόψεις.[39] Επομένως ο *εἰδικός λόγος* δεν ταυτίζεται με αυτό που ο Σέξτος ονομάζει *ἀντίρρησις* και το οποίο αποτελεί μόνο ένα μέρος του.

Αυτό που κάνουν οι Σκεπτικοί στον *εἰδικόν λόγον* δεν μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως *ἀντιλέγειν*. Οι Ακαδημεικοί, όπως έχουμε δει, αναπτύσσουν επίσης κάποιο είδος *ἀντιρρήσεως* ενάντια στους Δογματικούς, και οι Σοφιστές θεωρούνταν επίσης *ἀντιλογικοί*. Αλλά ο *εἰδικός λόγος* προσιδιάζει μόνο στη

[39] Ένα τέτοιο ξεκάθαρο παράδειγμα βρίσκουμε στο *M* VII για το κριτήριο αλήθειας. Ο ίδιος ο Σέξτος παρουσιάζει εδώ τις δύο όψεις της τακτικής του ως α) "άλλοτε υποδεικνύοντας επεξηγηματικά με ποιες σημασίες λέγεται το κριτήριο και η αλήθεια και ποια φύση τάχα έχουν σύμφωνα με τους δογματικούς" (*ὁτὲ μὲν ἐξηγητικῶς ὑποδεικνύντες, ποσαχῶς λέγεται τὸ κριτήριον καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ τίνα ποτὲ κατὰ τοὺς δογματικοὺς εἶχε φύσιν*), και β) "και άλλοτε διερευνώντας πιο απορητικά εάν είναι δυνατόν να υπάρχει (ή να ισχύει) κάτι από αυτά" (*ὁτὲ δὲ καὶ ἀπορητικώτερον σκεπτόμενοι, εἰ δύναταί τι τούτων ὑπάρχειν*, §28). Αυτές οι δύο όψεις αντιστοιχούν ξεκάθαρα στα δύο μέρη του βιβλίου, το πρώτο μέρος, §§29-262, όπου ο Σέξτος πρώτα παρουσιάζει τις διαφορετικές σημασίες του κριτηρίου και στη συνέχεια παρουσιάζει εκτενώς τις δογματικές θεωρίες για το κριτήριο, και το δεύτερο μέρος, §§263-439, όπου αναπτύσσει τα σκεπτικά επιχειρήματα ενάντια του. Αυτή η δομή εμφανίζεται ξεκάθαρα και στην παρατήρηση του Σέξτου στο τέλος του πρώτου μέρους όπου γράφει "Καθώς σχεδόν κάθε διαφωνία σχετικά με το κριτήριο έχει τεθεί υπ' όψιν, είναι καιρός να καταπιαστούμε με την αντίρρηση (*τῆς ἀντιρρήσεως ἐφάπτεσθαι*) και να την οδηγήσουμε στο κριτήριο" (§261). Ένα άλλο παράδειγμα όπου ο Σέξτος πριν από την *ἀντίρρησιν* παραθέτει μια εξηγητική παρουσίαση των υπό συζήτηση εννοιών είναι το *M* VIII 300-315 όπου σύμφωνα με την παρατήρησή του στην §300 (*πρὸς δὲ τὸ μὴ ἀμεθόδως γίγνεσθαι τὴν ὑφήγησιν, ἀλλ' ἀσφαλέστερον καὶ τὴν ἐποχὴν καὶ τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς ἀντίρρησιν προβαίνειν, ὑποδεικτέον τὴν ἐπίνοιαν αὐτῆς*) ο Σέξτος δίνει μια γενική περιγραφή της "απόδειξης" και των στοιχείων της χρησιμοποιώντας μια προσεκτικά επεξεργασμένη σειρά διχοτομιών και επεξηγηματικών παραδειγμάτων. Χρησιμοποιεί υπάρχον υλικό και το συνοψίζει και το οργανώνει με τρόπο που θυμίζει ειδικό στη λογική. Το ότι η *ἀντίρρησις* αποτελεί μόνο ένα μέρος των βιβλίων του *εἰδικοῦ λόγου* γίνεται σαφές και σε πολλά άλλα σημεία όπου ο Σέξτος, συνήθως αφού παρουσιάσει μια επεξήγηση της υπό συζήτηση έννοιας καθώς και τις διάφορες σχετικές δογματικές απόψεις, πληροφορεί τον αναγνώστη του ότι περνάει πια στην *ἀντίρρησιν*. Για παράδειγμα στο *ΠΥ* II 17: *Ταῦτα μὲν οὖν ἁρμόζον ἦν ἴσως προειπεῖν, ἵνα ἐννοήσωμεν, περὶ ου ἡμῖν ἐστιν ὁ λόγος· λοιπὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀντίρρησιν χωρῶμεν τὴν πρὸς τοὺς λέγοντας προπετῶς κατειληφέναι τὸ κριτήριον τῆς ἀληθείας...*, και στο *ΠΥ* II 103: *Ταῦτα μὲν οὖν ἥρμοζεν ἴσως προειπεῖν ὑπὲρ τῆς σαφηνείας τοῦ ζητουμένου· λοιπὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀντίρρησιν χωρῶμεν.*

σκεπτική φιλοσοφία, εφόσον δεν είναι μόνο μια *ἀντίρρησις*, αλλά μια *ἀντίρρησις* οργανωμένη με έναν ιδιαίτερο τρόπο και αναπτυγμένη από μια συγκεκριμένη οπτική ως μέρος του πυρρώνειου τρόπου του φιλοσοφείν. Αυτό που κάνουν οι Σκεπτικοί στον *εἰδικόν λόγον* έχει διάφορες διαστάσεις και μπορεί να ειδωθεί από διαφορετικές προοπτικές. Αν κοιτάξουμε πολύ κοντά θα τους δούμε να επιχειρηματολογούν ενάντια σε συγκεκριμένες δογματικές θέσεις που εντάσσονται στα μέρη της φιλοσοφίας όπως αυτά κατά τρέχοντα τρόπο αναγνωρίζονται. Αν πάρουμε μια απόσταση βλέπουμε ότι αυτό πρέπει να το δούμε ως μέρος της γενικότερης στρατηγικής τους να κλονίσουν τα θεμέλια των λεγομένων μερών της φιλοσοφίας. Και βλέπουμε ακόμα ότι είναι μέρος της γενικής σκεπτικής πρακτικής να αντιπαραθέτουν σε κάθε λόγο ή επιχείρημα έναν ισοδύναμο λόγο ή επιχείρημα. Ο *εἰδικός λόγος* των Σκεπτικών συνδέεται ουσιωδώς με τον *καθόλου λόγον* και με το τι είναι ο Σκεπτικισμός. Για να κατανοήσουμε αυτή τη σύνδεση χρειάζεται να εξετάσουμε τον *καθόλου λόγον* και το αντικείμενό του, και σε αυτό θα στραφώ παρακάτω.

4. *Καθόλου λόγος*

Στον *καθόλου λόγον* ο Σέξτος εκθέτει (*ΠΥ* Ι 5: *ἐκτιθέμεθα*) ή υποδεικνύει (*M* VII 1: *ὑποδέδεικται*) *τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως* (*ΠΥ* Ι 5) ή το γενικό χαρακτήρα της σκεπτικής ικανότητας (*M* VII 1: *ὁ καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ*).

Το πρώτο πράγμα που χρειάζεται να επισημάνουμε είναι ότι ο Σέξτος παρουσιάζει την *Σκέψιν*, ήδη από τις πρώτες παραγράφους των *ΠΥ*, ως μία από τις τρεις φιλοσοφίες, ενώ οι άλλες δύο είναι η δογματική φιλοσοφία και η ακαδημεική. Αλλά, όπως έχουμε δει στη συζήτηση για τον *εἰδικόν λόγον*, οι Σκεπτικοί δεν μοιάζει να έχουν την ίδια άποψη με τους Δογματικούς για το τι είναι η φιλοσοφία. Έχουμε δει ότι ο Σέξτος διστάζει να αποδεχτεί ως γνήσια φιλοσοφία τα όσα οι Δογματικοί αναπτύσσουν και διαιρούν στα μέρη της φιλοσοφίας και για αυτό το λόγο μιλάει για τη "λεγόμενη φιλοσοφία" όταν αναφέρεται στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας. Οι Σκεπτικοί με τον *εἰδικόν λόγον* δείχνουν ότι αυτό που προσφέρουν οι δογματικοί φιλόσοφοι ως θετική φιλοσοφική γνώση που έχει αποκτηθεί μέσω του φιλοσοφείν δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή ως τέτοια. Ο Σέξτος επίσης παρουσιάζει τους Σκεπτικούς να επιχειρηματολογούν ενάντια στην άποψη των Δογματικών ότι φιλοσοφία είναι η αφοσίωση στη σοφία ως κάποιου είδους θετική γνώση[40]. Επομένως χρειάζεται να κατανοήσουμε την άποψη του Σέξτους για τη φιλοσοφία γενικά, αν θέλουμε να κατανοήσουμε πώς παρουσιάζει στον *καθόλου λόγον* το Σκεπτικισμό ως μια μορφή φιλοσοφίας.

---

[40] Στη συζήτηση περί θεών ο Σέξτος γράφει (*M* IX 13): *Ὁ περὶ θεῶν λόγος πάνυ ἀναγκαιότατος εἶναι δοκεῖ τοῖς δογματικῶς φιλοσοφοῦσιν. ἐντεῦθεν τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. ὅθεν ἐὰν παραστήσωμεν ἡμεῖς ἠπορημένην τὴν περὶ θεῶν ζήτησιν, δυνάμει ἐσόμεθα κατεσκευακότες τὸ μήτε τὴν σοφίαν ἐπιστήμην εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων μήτε τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν σοφίας*. Παρ' όλο που η άποψη ότι "η φιλοσοφία είναι αφοσίωση στη σοφία, και σοφία είναι η γνώση των θεϊκών και των ανθρώπινων πραγμάτων" πρέπει να ήταν η άποψη των Στωικών για τη φιλοσοφία (όπως μπορούμε να δούμε από άλλα παράλληλα χωρία όπως του Αέτιου, Ι *προίμ*. 2 = *SVF* ΙΙ 35), ο Σέξτος εδώ δεν κάνει αναφορά στους Στωικούς· αποδίδει αυτή την άποψη γενικά σε όσους φιλοσοφούν δογματικά. Μοιάζει να αναφέρεται εδώ σε αυτήν την άποψη ως αντιπροσωπευτική των Δογματικών, οι οποίοι κατανοούσαν τη φιλοσοφία με όρους σοφίας και θετικής γνώσης, και τα σκεπτικά επιχειρήματα κατευθύνονται ενάντια σε αυτή τη γενική άποψη και όχι μόνο ενάντια στους Στωικούς.

4. 1. Η άποψη του Σέξτου για τη φιλοσοφία. Το κοινό έδαφος μεταξύ Πυρρωνισμού και Δογματισμού.

Στο πρώτο κεφάλαιο των *ΠΥ* ο Σέξτος παρουσιάζει τη φιλοσοφία γενικά ως κάτι που κάνει κάποιος, ως μια δραστηριότητα και πιο συγκεκριμένα ως έρευνα. Όλοι οι φιλόσοφοι παρουσιάζονται να ερευνούν (*ζητοῦσι*). Αυτό που τους διαφοροποιεί είναι το πώς προχωρούν από ένα συγκεκριμένο σημείο και μετά: οι Δογματικοί ισχυρίστηκαν ότι ανακάλυψαν την αλήθεια, οι Ακαδημεικοί ότι η αλήθεια δεν μπορεί να συλληφθεί, ενώ οι Σκεπτικοί συνεχίζουν να ερευνούν (*ΠΥ* Ι 1-4). Σύμφωνα με τον Frede "the suggestion is that both the first and the second group, each in their own way, give up on the inquiry, before it has come to an end"[41]. Οι Δογματικοί μοιάζει να εγκαταλείπουν την έρευνα στο βαθμό που θεωρούν ότι έχουν τις απαντήσεις σε κάποια ερωτήματα και στο βαθμό που στη βάση αυτών των θετικών απαντήσεων αναπτύσσουν τα μέρη της φιλοσοφίας ως σύνολα δομημένης γνώσης και σοφίας. Αλλά ο Σέξτος μοιάζει επίσης να υπονοεί ότι όλοι οι φιλόσοφοι ερευνούσαν με έναν κοινό τρόπο πριν τη διαφοροποίηση των τριών βασικών φιλοσοφιών. Το ότι υπάρχει ένα κοινό έδαφος μεταξύ των Πυρρώνειων και των Δογματικών[42], και ότι υπάρχει ένας τρόπος φιλοσοφικής έρευνας που

---

41 "The sceptics", στο D. Furley (επιμ.), *From Aristotle to Augustine*, *Routledge History of Philosophy* 2, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1999, σ. 254.

42 Σύγχρονοι μελετητές έχουν εστιάσει στο κοινό έδαφος που μοιράζονται οι δογματικοί φιλόσοφοι με τους πυρρώνειους σκεπτικούς. Ειδικά αναφορικά με τον Αριστοτέλη, υπάρχει μια μακρά συζήτηση για το κοινό έδαφος που μοιράζεται με τους πυρρώνειους σκεπτικούς. Τα παράλληλα σημεία ανάμεσα στα Αριστοτελικά κείμενα και τα κείμενα του Σέξτου είναι τόσα πολλά και με τέτοιες ομοιότητες που έχει υπάρξει η πρόταση ότι κάποια από τα κείμενα του *Corpus Aristotelicum* είναι γραμμένα από συγγραφείς μετά τον Αριστοτέλη οι οποίοι ήταν σε θέση να γνωρίζουν του Πυρρώνειους και τους Ακαδημεικούς Σκεπτικούς (F. Grayeff, *Aristotle and his School*, Λονδίνο 1974). Πέρα από τέτοιες ακραίες και αμφισβητούμενες ερμηνείες, η συζήτηση έχει κυρίως επικεντρωθεί στις διαφορετικές πλευρές αυτού του κοινού εδάφους και στο πώς ο Αριστοτέλης προλαμβάνει και αμφισβητεί πολλές από τις στρατηγικές των Πυρρωνείων. Το άρθρο του A. Long's "Aristotle and the history of Greek scepticism" (στο D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, για το J. P. Dougherty (επιμ.), *Studies in the History of Philosophy* τόμ. 9, Ουάσιγκτον 1981, σσ. 79-106) εστιάζει σε αυτό το θέμα. Ανατυπώνεται στο βιβλίου του *From Epicurus to Epictetus*, Οξφόρδη 2006, όπου το παράρτημα και το υστερόγραφο που συνοδεύουν τα αρχικά άρθρα συνοψίζουν σε μεγάλο βαθμό τη σχετική συζήτηση. Μερικά παραδείγματα από το άρθρο του Long: τα όσα λέει ο Σέξτος για τις απαρχές του Σκεπτικισμού έχει θεωρηθεί ότι είναι εν μέρει δάνειο από τα *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη· η

παραμένει κοινός ακόμα και μετά τη διαφοροποίηση των τριών βασικών μορφών φιλοσοφίας μπορεί να υποστηριχτεί και από άλλα χωρία του Σέξτου, όπως το κεφάλαιο για τις αρχές του Σκεπτικισμού, το κεφάλαιο για τις ονομασίες του Σκεπτικισμού, και το κεφάλαιο για τους τρόπους της *ἐποχῆς*. Θα στραφώ τώρα σε αυτά τα χωρία προκειμένου να απαντήσω στο ερώτημα "Ποιο είναι το κοινό έδαφος μεταξύ Πυρρωνισμού και Δογματισμού και ποια η σημασία του για τον Πυρρωνισμό;" καθώς και στο ερώτημα "Τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τον πυρρώνειο τρόπο του φιλοσοφείν από τη δογματική φιλοσοφία;".

4. 1. 1. Περί των αρχών του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 12)

Θα αρχίσω με το κεφάλαιο για τις απαρχές του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 12). Ο Σέξτος αναφέρεται εδώ σε δύο αρχές (*ἀρχαί*= απαρχές ή αρχές) του Σκεπτικισμού, την αιτιώδη και την αρχή συστάσεως. Γράφει:

> *ΠΥ* Ι 12: *Περὶ ἀρχῶν τῆς σκέψεως.*
> *Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες. συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστιν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.*

Ο Frede μεταφράζει:

> On the beginnings (or origins; ἀρχαί) of Scepticism. We say that the causal origin (*ἀρχή αἰτιώδης*) of Scepticism lies in the hope of being free from

---

σημασία της *ἀπορίας* στο ίδιο έργο του Αριστοτέλη (όπως παρουσιάζεται για παράδειγμα στο 995b2-4) έχει θεωρηθεί μία πλευρά αυτού του κοινού εδάφους· ο Αριστοτέλης, ειδικά στα *Μετά τα Φυσικά* Γ και στην εισαγωγή των *Αναλυτικών Υστέρων*, έχει θεωρηθεί ότι απαντά στην προσέγγιση που επρόκειτο να μετεξελιχθεί στους Τρόπους του Αγρίππα· η κριτική του Αριστοτέλη για αυτούς που αρνούνται την αρχή της μη αντίφασης στα *Μετά τα Φυσικά* έχει θεωρηθεί πρόδρομος του επιχειρήματος της απραξίας ενάντια στους Σκεπτικούς· και γενικά για τους δέκα τρόπους όπως γράφει ο Long: "it has long been recognized that the material itself, or much of it, is as old as Xenophanes, Heraclitus, Parmenides, and Democritus. It was certainly familiar to Plato, who, in preparing for his exposition and refutation of Protagoras (*Tht*. 154a 2-8), has Socrates present conflicting appearances in three groups corresponding to the first, second and fourth modes of Aenesidemus" ("Aristotle and the history of Greek scepticism", στο A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus,* Οξφόρδη 2006, σ. 52). Το ενδιαφέρον για την Αριστοτελική φιλοσοφία υπήρξε κυρίως το κίνητρο για όλη τη συζήτηση σχετικά με το κοινό έδαφος μεταξύ Αριστοτέλη και Πυρρωνείων, ενώ η σημασία αυτού του κοινού εδάφους για την πυρρώνεια φιλοσοφία δεν έχει τύχει ιδιαίτερης προσοχής.

> distress (*ἀταρακτήσειν*). For the persons of great stature (*οἱ μεγαλοφυεῖς*) got distressed because of the anomaly in things, and as they were in a quandary (*ἀποροῦντες*) which of these things one should rather give one's assent to, they turned to inquiring (*ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν*) what in things is true and what is false. They did this on the assumption that once they had decided these questions they would be free from distress. But the constitutive principle (*συστάσεως ἀρχή*) of Scepticism is, more than anything, that to each argument there is countervailing argument. For it is on the basis of this that we seem to end up not being dogmatic.
>
> [Περί των απαρχών του Σκεπτικισμού. Λέμε ότι η αιτιώδης αρχή του Σκεπτικισμού βρίσκεται στην ελπίδα να απελευθερωθούμε από την ταραχή (*ἀταρακτήσειν*). Επειδή άνθρωποι μεγαλοφυείς ταράχτηκαν από την ανωμαλία των πραγμάτων, και καθώς απορούσαν σε ποια από αυτά τα πράγματα θα έπρεπε μάλλον να δώσει κανείς τη συγκατάθεσή του, στράφηκαν στην έρευνα (*ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν*) του τι είναι αλήθες στα πράγματα και τι ψευδές. Το έκαναν αυτό υποθέτοντας ότι, με το που θα αποφάσιζαν σε σχέση με αυτά τα ερωτήματα, θα απελευθερώνονταν από την ταραχή. Αλλά η αρχή συστάσεως (*συστάσεως ἀρχή*) του σκεπτικισμού είναι περισσότερο από οτιδήποτε άλλο το ότι σε κάθε επιχείρημα αντίκειται ένα ίσο επιχείρημα. Γιατί σε αυτή τη βάση φαίνεται ότι καταλήγουμε στο να μην είμαστε δογματικοί.] [43]

Όπως επισημαίνει ο Frede, σύμφωνα με αυτή την περιγραφή, κάποιοι άνθρωποι στράφηκαν στη φιλοσοφική έρευνα και έγιναν φιλόσοφοι, αλλά όχι ακόμα σκεπτικοί φιλόσοφοι, εφόσον Σκεπτικοί έγιναν μόνο αφού έφτασαν στην αρχή συστάσεως του Σκεπτικισμού. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι κάποια στιγμή, κάποιοι από αυτούς που είχαν γίνει φιλόσοφοι έγιναν Σκεπτικοί, και άλλοι ακολούθησαν τις άλλες μορφές φιλοσοφίας. Έτσι αυτό που ο Σέξτος περιγράφει ως αιτιώδη αρχή του Σκεπτικισμού αντιστοιχεί στην απαρχή της φιλοσοφίας γενικά.[44] Αν είναι σωστό ότι κατά Σέξτο μέχρι κάποια στιγμή στις έρευνές τους οι πρώτοι φιλόσοφοι, από τους οποίους αργότερα κάποιοι έγιναν Σκεπτικοί και άλλοι Δογματικοί, προχωρούσαν μαζί στο φιλοσοφείν, αυτό το χωρίο μπορεί να μας δώσει μια ιδέα για το είδος της κοινής έρευνας στην οποία εμπλέκονταν πριν τη διαφοροποίηση των τριών βασικών μορφών φιλοσοφίας.

---

[43] Στο άρθρο του "Sextus Empiricus on the Origin of Philosophy", αδημοσίευτο στα αγγλικά, μεταφρασμένο ως "Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας", στο M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, σσ. 131-158.

[44] M. Frede, στο ίδιο.

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του χωρίου, χρειάζεται να έχουμε κατά νου ότι ο Σέξτος εδώ δεν ενδιαφέρεται να μας δώσει μια ιστορική αφήγηση για το πώς πραγματικά εμφανίστηκε ο Σκεπτικισμός ή η φιλοσοφία. Ο Σέξτος μας δίνει την παραπάνω περιγραφή όχι ως ιστορικός της φιλοσοφίας ή των ιδεών, αλλά ως φιλόσοφος που επιχειρεί, και μέσω αυτής της περιγραφής να παρουσιάσει, να ξεκαθαρίσει και να δικαιολογήσει τον τρόπο με τον οποίο φιλοσοφεί. Και είναι ακριβώς αυτό που καθιστά αυτή την περιγραφή ιδιαίτερα σημαντική για να κατανοήσουμε την άποψη του Σέξτου για τη φιλοσοφία γενικά.[45] Θα επιχειρήσω να δείξω ότι είναι εξ' ίσου σημαντική για να κατανοήσουμε τον Πυρρώνειο τρόπο του φιλοσοφείν.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Σέξτος στην παρουσίασή του των απαρχών του Σκεπτικισμού αγνοεί εντελώς τις φιλοσοφικές σχολές που ιστορικά εμφανίστηκαν πριν από τον Πυρρωνισμό, κι αυτό γιατί η άποψή του μοιάζει να είναι ότι ο Πυρρωνισμός επί της αρχής δεν οφείλει τίποτα ουσιώδες για την ύπαρξή του στις άλλες φιλοσοφικές σχολές. Για το Σέξτο επομένως η δογματική φιλοσοφία δεν χρειάζεται να είναι ήδη εκεί πριν την εμφάνιση του Σκεπτικισμού και να παίζει οποιοδήποτε ρόλο είτε στην αιτιώδη αρχή είτε στην αρχή συστάσεώς του προκειμένου αυτός να υπάρξει. Αντίθετα, η άποψη

[45] Ο M. Frede παρατηρεί ότι το πώς ο Σέξτος συλλαμβάνει την απαρχή της φιλοσοφίας και του Σκεπτικισμού έχει μεγάλη σημασία για το πώς κατανοούμε τον Πυρρωνισμό, και συζητά λεπτομερώς το σχετικό χωρίο, το *ΠΥ* Ι 12. Η πρώτη βασική επισήμανση του Frede είναι ότι η περιγραφή του Σέξτου για τις απαρχές του Σκεπτικισμού δείχνει ότι είναι λάθος να θεωρούμε ότι οι Πυρρώνειοι θεωρούν τη φιλοσοφία άχρηστη, αντιθέτως, όπως επισημαίνει "αυτό που έχει σημασία είναι ότι ο Σέξτος θεωρεί ότι ο Πυρρώνειος είναι φιλόσοφος και ότι η φιλοσοφία είναι ένα εγχείρημα που αξίζει τον κόπο, ένα εγχείρημα που άξιζε τον κόπο να αρχίσει. Μάλιστα μοιάζει να θεωρεί ότι οι Πυρρώνειοι είναι οι μόνοι φιλόσοφοι που είναι πιστοί στο αρχικό εγχείρημα ως προς το ότι συνεχίζουν να ψάχνουν για οριστικές απαντήσεις στα φιλοσοφικά ερωτήματα, αντί να ικανοποιούνται με απαντήσεις που δεν αντέχουν σοβαρή φιλοσοφική κριτική, ακόμα κι αν δεν ελπίζουν πλέον ή δεν προσδοκούν ότι θα βρουν αναμφισβήτητες απαντήσεις, όπως έκαναν οι πρώτοι φιλόσοφοι" ("Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας", στο M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, σ. 151). Η δεύτερη βασική του επισήμανση είναι ότι η περιγραφή του Σέξτου για τις απαρχές του Σκεπτικισμού μας βοηθά να κατανοήσουμε ότι "η παρουσίαση του Σκεπτικισμού από τον Σέξτο, το ότι μας παρουσιάζει μια περιγραφή του Πυρρωνισμού, το να κάνει κάτι, ό,τι κι αν είναι αυτό, στη ζωή του και με τη ζωή του, είναι απολύτως συνεπές και μη προβληματικό, στο μέτρο που είναι απολύτως κατανοητό με τους όρους του πώς καθημερινά προχωράμε και απαντάμε σε τρέχοντα ερωτήματα" (στο ίδιο σ. 157).

του Σέξτου μοιάζει να είναι ότι ο Σκεπτικισμός οφείλει τόσα πολλά στους πρώτους φιλοσόφους που άρχισαν να ερευνούν εγκαθιδρύοντας τη δραστηριότητα του φιλοσοφείν, ώστε παρουσιάζει αυτό το πρώτο στάδιο εξέλιξης της φιλοσοφίας ως την αιτιώδη αρχή του Σκεπτικισμού. Θα υποστηρίξω την άποψη ότι αυτό το στάδιο δεν αποτελεί αιτία του Σκεπτικισμού μόνο με την κοινότοπη έννοια ότι η απαρχή της φιλοσοφίας δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί αιτιώδης αρχή για κάθε φιλοσοφική σχολή. Ο Σέξτος αποδίδει σε αυτό το στάδιο ένα είδος φιλοσοφείν που είναι ακριβώς αυτό στο οποίο θέλει να δείξει ότι οι Σκεπτικοί είναι αφοσιωμένοι, και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το ονομάζει αιτιώδη αρχή του Σκεπτικισμού.

Ο όρος "*ἀρχή*" που χρησιμοποιείται από τον Σέξτο στο χωρίο μας έχει δύο σημασίες: δηλώνει την απαρχή, με την έννοια της αρχής στο χρόνο, και την αρχή, με την έννοια της γενικής αρχής που κάποιος ακολουθεί ή του γενικού κανόνα βάση του οποίου κάποιος ρυθμίζει μια συγκεκριμένη πρακτική. Πρόκειται για μια αμφισημία την οποία ο Σέξτος όχι μόνο δεν ενδιαφέρεται να αποσαφηνίσει αλλά μοιάζει να τη διατηρεί συνειδητά και να μιλάει και για τις δύο "αρχές" ταυτόχρονα· οι δύο αποφασιστικές φάσεις στις οποίες ο Σκεπτικισμός παρουσιάζεται να έχει τις απαρχές του, η αιτιώδης αρχή και η αρχή συστάσεώς του, συμπίπτουν με την ανακάλυψη των γενικών αρχών της πρακτικής που ακολουθεί ο Σκεπτικισμός, και επίσης με έναν τρόπο αντιπροσωπεύουν αυτές τις γενικές αρχές.

Η αιτιώδης αρχή προκύπτει από το γενικό κίνητρο για κάποια δράση που δίνει η ελπίδα να απαλλαγεί κανείς από την ταραχή. Ο Σέξτος περιγράφει συγκεκριμένα το πώς αυτό το κίνητρο λειτούργησε ως αιτιώδης αρχή του Σκεπτικισμού. Αρχικά αναφέρεται σε μια κατηγορία ανθρώπων που ταράχτηκαν και τους περιγράφει ως *οἱ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων*. Ο Frede σημειώνει ότι ο όρος "*μεγαλοφυής*" "σχεδόν σταθερά χρησιμοποιείται με μεταφορική σημασία για ανθρώπους με εξαιρετικές διανοητικές δυνάμεις", και θεωρεί ότι "μπορούμε να δεχτούμε ότι και ο Σέξτος χρησιμοποιεί τον όρο για να εκφράσει επιδοκιμασία, έπαινο ή ακόμα και θαυμασμό για αυτούς που στράφηκαν πρώτοι στη φιλοσοφία ως άνθρωποι με εξαιρετικό σθένος και

δύναμη στο νου".[46] Στη συνέχεια ο Σέξτος προσδιορίζει ένα συγκεκριμένο είδος ταραχής από το οποίο υποφέρουν αυτοί οι άνθρωποι, η πηγή της οποίας είναι η ανωμαλία των πραγμάτων (*ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν*). Είναι σημαντικό το ότι ο Σέξτος δεν μιλάει για την ταραχή της ζωής γενικά, αλλά για ένα ιδιαίτερο είδος ταραχής που έχει μια ιδιαίτερη αιτία, και αυτή η αιτία είναι η ανωμαλία των πραγμάτων. Το ότι η ζωή είναι για τους θνητούς γεμάτη ταραχή ήταν μια κοινά αποδεκτή άποψη την εποχή του Σέξτου. Αυτή η ταραχή στη ζωή θεωρούσαν ότι είχε διαφόρων ειδών αιτίες. Για παράδειγμα ο θάνατος, ο φόβος του δικού μας θανάτου ή του θανάτου των αγαπημένων μας, θεωρείτο πηγή σοβαρής ταραχής. Ο ίδιος ο Σέξτος έχει την άποψη ότι η ταραχή ως μια κατάσταση αγωνίας και φόβου στη ζωή έχει και άλλες πηγές. Για παράδειγμα, ταραζόμαστε από πράγματα που μας επιβάλλονται αναγκαστικά και τα οποία δεν μπορούμε ούτε να τα επιλέξουμε ούτε να τα αποφύγουμε (*ΠΥ* III 239 και *Μ* XI, 141-144; την ίδια εικόνα έχουμε και στο *ΠΥ* I 27 και 29-30).

Η ανωμαλία των πραγμάτων είναι μια ειδική αιτία ταραχής, που πρώτα από όλα προϋποθέτει ότι κάποιοι άνθρωποι είναι ικανοί να ανιχνεύσουν αυτή την ανωμαλία. Ωστόσο δεν είναι μια υποκειμενική ψυχική διάθεση που είναι υπεύθυνη για την ταραχή τους. Οι άνθρωποι που έγιναν οι πρώτοι φιλόσοφοι δεν ήταν κάποιοι παράξενοι άνθρωποι που διέβλεπαν ανωμαλία σε κάποιες περιπτώσεις και ταράσσονταν, όταν κανείς άλλος δεν μπορούσε να δει την ίδια ανωμαλία και να ταραχτεί. Ο Σέξτος αποδίδει την αιτία της ταραχής τους στην ανωμαλία *των πραγμάτων* και όχι σε κάποιο πάθημα του υποκειμένου. Με δεδομένο ότι ο Σέξτος, όπως μπορούμε να δούμε στις *ΠΥ*, δίνει ιδιαίτερη προσοχή στο να επισημαίνει κάθε φορά ότι ο Σκεπτικός δηλώνει το φαινόμενο, αυτό που φαίνεται σε αυτόν, ή το πάθημά του, εδώ ρητά και συνειδητά, νομίζω, αποδίδει την αιτία της ταραχής στην ανωμαλία *των πραγμάτων*, υπογραμμίζοντας έτσι τον αντικειμενικό χαρακτήρα της. "Ανωμαλία των πραγμάτων" μοιάζει να είναι μια περιγραφή για κάτι που είναι εκεί, και είναι εκεί να για να το ανιχνεύσουν όχι μόνο οι φιλόσοφοι ή αυτοί που επρόκειτο να γίνουν φιλόσοφοι. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι αντιλαμβανόμαστε την

[46] Στο ίδιο, σσ. 147-148.

ανωμαλία όλοι και στον ίδιο βαθμό· κάποιοι είναι πιο ευαίσθητοι και άλλοι λιγότερο και άλλοι ίσως να αγνοούν πλήρως την ανωμαλία, όπως συμβαίνει και με άλλα πράγματα, όπως για παράδειγμα με τον κρύο καιρό ή με τη μουσική. Διαφορετικοί άνθρωποι επηρεάζονται διαφορετικά από την ανωμαλία των πραγμάτων και όπως έχουμε δει αυτοί που έχουν ιδιαίτερη ευαισθησία σε αυτή την ανωμαλία και αντιδρούν με τον ιδιαίτερο τρόπο που οδηγεί στην εμφάνιση της φιλοσοφικής έρευνας είναι άνθρωποι με εξαιρετικές διανοητικές δυνάμεις.

Ο όρος "*ἀνωμαλία*" δηλώνει κάτι μη κανονικό ή μη ομαλό και για αυτό το λόγο αξιοσημείωτο, κάτι που ξεφεύγει από το συνηθισμένο και το κανονικό. Για παράδειγμα, οι προεξοχές και οι εσοχές σε μια γενικά λεία επιφάνεια ονομάζονται ανωμαλίες· στην αστρονομία η μη κανονική κίνηση των πλανητών ονομαζόταν ανωμαλία και στη γραμματική οι κλινόμενες λέξεις που δεν ακολουθούν τους γενικούς κλιτικούς κανόνες ονομάζονται ανώμαλες. Μια ανωμαλία παραπέμπει σε κάτι εξαιρετικό, διαφορετικό από αυτό που θα περιμέναμε κανονικά, κάτι που δεν ταιριάζει με τη γενική εικόνα ή το γενικό κανόνα. Η αντίληψη της ανωμαλίας μοιάζει να προϋποθέτει και την ικανότητα να συγκεντρώνεται κανείς στις λεπτομέρειες και τις μικρές διαφορές αλλά και το να μπορεί να δει την εικόνα του συνόλου.

Η ανωμαλία και η ταραχή που προκαλείται από αυτή στους μεγαλοφυείς οι οποίοι έγιναν οι πρώτοι φιλόσοφοι αντικατοπτρίζονται σε μια κατάσταση *ἀπορίας*. Σε αυτή την κατάσταση απορίας αυτοί που έμελλε να γίνουν οι πρώτοι φιλόσοφοι ήρθαν αντιμέτωποι με κάποιου είδους σύγκρουση και κάποιου είδους δίλημμα ή επιλογή· όπως γράφει ο Σέξτος "απορούσαν σε ποια από αυτά τα πράγματα θα έπρεπε μάλλον να δώσει κανείς τη συγκατάθεσή του".

Στην πορεία των καθημερινών μας ενασχολήσεων παίρνουμε συγκεκριμένες αποφάσεις, -πολλές μικρές αποφάσεις κάθε μέρα- να κάνουμε αυτό και όχι το άλλο, να επιλέξουμε αυτή τη διαδρομή για να πάμε κάπου και όχι μια άλλη, να εμπιστευτούμε κάποιους ανθρώπους και όχι άλλους, κλπ. Όλα αυτά δεν ανήκουν στο είδος των επιλογών που υπονοούνται εδώ, πρώτα από όλα γιατί

δεν είναι επιλογές που πραγματικά μας προβληματίζουν. Αν κάποιος μας ρωτήσει, μπορούμε να δώσουμε κάποιους λόγους για τους οποίους τα κάνουμε όλα αυτά, αλλά συνήθως δεν σκεφτόμαστε ιδιαίτερα για όλα αυτά. Όπως προχωράμε με τις ενασχολήσεις μας ίσως κάποιες φορές να αντιμετωπίσουμε πιο δύσκολα και περίπλοκα προβλήματα, αλλά πάλι συνήθως υπάρχουν δεδομένες διαδικασίες τις οποίες ακολουθούμε για να τα λύσουμε. Έχουμε τρόπους για να τα αντιμετωπίσουμε και κάποιες φορές για να σημειώσουμε με αυτό τον τρόπο πρόοδο. Συνήθως είναι μόνο θέμα σκληρής δουλειάς. Για παράδειγμα υπάρχουν υπολογισμοί σύμφωνα με τους οποίους η επένδυση καποιου ποσού χρημάτων και επιστημονικής προσπάθειας στην έρευνα για μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο μπορεί να οδηγήσει στο φάρμακο για τον καρκίνο. Ακόμα και με επιλογές που σχετίζονται με την ηθική μας συμπεριφορά, συνήθως προχωράμε χωρίς να σκεφτόμαστε πάρα πολύ· ακολουθούμε και επικαλούμαστε καθιερωμένους κώδικες που αξιώνουν να μας πουν τι είναι γενικά σωστό, ή προσωπικούς κώδικες που έχουμε κάπως διαμορφώσει μέσα στην πορεία των εμπειριών της ζωής μας. Η ανωμαλία δεν είναι αυτό που συνήθως αντιμετωπίζουμε, ούτε καν σε σύνθετες αλλά σχετικά προβλέψιμες περιπτώσεις όπως αυτές. Με τον όρο "ανωμαλία των πραγμάτων" ο Σέξτος μοιάζει να αναφέρεται σε κάποιες εξόχως προβληματικές περιπτώσεις που διασπούν την κανονικότητα της ζωής μας, στις οποίες χρειάζεται κανείς να προχωρήσει σε ιδιαίτερα δύσκολες και σημαντικές επιλογές· δύσκολες με την έννοια ότι δεν έχουμε ένα δεδομένο τρόπο για να τις αντιμετωπίσουμε και σημαντικές με την έννοια ότι επηρεάζουν σοβαρά τη ζωή μας· και για τους δύο αυτούς λόγους προκαλούν σοβαρό άγχος και ταραχή.

Ένα παράδειγμα ίσως μας βοηθήσει να αποκτήσουμε μια πιο καθαρή εικόνα του πράγματος. Ο θάνατος ταράζει τους ανθρώπους, αλλά συνήθως δεν υπάρχει ανωμαλία σε σχέση με αυτόν, είναι κάτι που συνήθως συμβαίνει με έναν κανονικό και φυσικό τρόπο, και σε σχέση με τον οποίο στις περισσότερες περιπτώσεις δεν έχουμε επιλογή. Και όταν κάτι τέτοιο συμβεί, ξέρουμε τι πρέπει να κάνουμε. Ακολουθούμε τα ήθη της κοινωνίας μας και τα όσα η θρησκεία μας υπαγορεύει· για παράδειγμα θάβουμε τον νεκρό και συνήθως είναι οι συγγενείς που το φροντίζουν. Αλλά αν υπάρχει μια διαταγή ή ένας

νόμος που υπαγορεύει μια άλλη γενική αρχή για το τι πρέπει να γίνει, για παράδειγμα ότι κανείς δεν πρέπει να θάψει κάποιον που πρόδωσε την πατρίδα του, τότε μοιάζει να έχουμε μια ανωμαλία που σπάει την κανονικότητα με την οποία συνήθως συμβαίνουν τα πράγματα. Αν κάποιος είναι συγγενής του εν λόγω νεκρού, ας πούμε η αδερφή του, μια άλλου είδους ταραχή ενδέχεται να αρχίσει να τη βασανίζει, ταραχή που έχει να κάνει με το ερώτημα τι είναι σωστό να κάνει. Δύο κώδικες τους οποίους συνήθως ακολουθούμε χωρίς πρόβλημα και που αξιώνουν να λένε τι είναι σωστό να κάνουμε βρίσκονται εδώ σε σύγκρουση. Δεν μπορούμε απλά να τους ακολουθήσουμε και να έχουμε έτσι ένα γρήγορο και εύκολο τρόπο να αντιμετωπίσουμε το θέμα. Πριν προκύψει η ανωμαλία ξέραμε τι ήταν σωστό να κάνουμε, αλλά μετά την ανωμαλία δεν ξέρουμε πλέον, και έτσι μας προκαλείται σοβαρή ταραχή. Σε μια τέτοια περίπτωση, χρειάζεται να *σκεφτούμε* τι οφείλουμε να κάνουμε.

Φαίνεται ότι η ζωή μας, όσο απλή και κανονική κι αν είναι, είναι την ίδια στιγμή ένα πεδίο όπου η ανωμαλία αναφύεται με κάποιο τρόπο. Διαφορετικές οπτικές γωνίες για το τι είναι σωστό και το τι είναι λάθος έρχονται σε σύγκρουση με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, για παράδειγμα καθώς διαφορετικοί κώδικες μέσα στην ίδια κοινωνία ή σε διαφορετικούς πολιτισμούς μπορεί να συγκρούονται, ή καθώς τα πράγματα αλλάζουν μέσα στην ιστορική εξέλιξη, και έτσι σοβαρή ταραχή μπορεί να προκληθεί στους ανθρώπους που αναρωτιούνται τι πρέπει να κάνουν σε συγκεκριμένες περιστάσεις.

Στην περίπτωση των μεγαλοφυών που έγιναν οι πρώτοι φιλόσοφοι, οι εξαιρετικές διανοητικές τους δυνάμεις δεν τους δίνουν μόνο μια ιδιαίτερη ευαισθησία στην ανωμαλία, αλλά τους οδηγούν επίσης σε ένα συγκεκριμένο τρόπο αντίδρασης στις δύσκολες και σημαντικές επιλογές που αυτή ενέχει. Έρχονται να ερευνήσουν οι ίδιοι τι είναι αληθές και τι είναι ψευδές στα πράγματα προκειμένου να δώσουν ή όχι τη συγκατάθεσή τους, με την ελπίδα ότι αν αποφασίσουν σε σχέση με αυτό το ερώτημα θα απαλλαγούν από την ταραχή. Φυσικά μπορούμε πάντα να αποφασίσουμε το τι θα κάνουμε όχι σύμφωνα με το τί έχουμε καταλήξει μετά από έρευνα ότι είναι αληθές αλλά σύμφωνα με το πώς νιώθουμε, ή με το τι μας ευχαριστεί, σύμφωνα με τα συμφέροντά μας ή σύμφωνα με τους υπάρχοντες κώδικες που μας είναι

περισσότερο οικείοι· και ενδεχομένως να επιχειρήσουμε να αντιμετωπίσουμε την ταραχή που οι επιλογές μας ή η ζωή γενικά εξακολουθεί να μας προκαλεί καταφεύγοντας σε άλλες πρακτικές, οι πιο πολλές από τις οποίες αναπτύχθηκαν σε συγκεκριμένα πολιτισμικά πλαίσια από τη θρησκεία ή ακόμα και από την επιστήμη στις μοντέρνες κοινωνίες όπου η ψυχολογία και η ψυχανάλυση υπόσχονται ανακούφιση από το άγχος και την ταραχή. Αυτοί που έγιναν οι πρώτοι φιλόσοφοι προχώρησαν πέρα από αυτούς τους τρόπους λήψης αποφάσεων και πέρα από τις καθιερωμένες πρακτικές ανακούφισης από την ταραχή, για να βρουν μόνοι τους τι είναι αληθές, να σιγουρευτούν με αυτό τον τρόπο για τις αποφάσεις τους και έτσι να αποσείσουν την ταραχή τους· η προσδοκία ότι αυτό είναι κάτι που μπορούν να κάνουν, χωρίς τη βοήθεια, για παράδειγμα κάποιου που ήδη γνωρίζει την αλήθεια, ή μιας αυθεντίας, η επιλογή τους να δείξουν εμπιστοσύνη περισσότερο στο δικό τους νου και στις δικές τους προσπάθειες, είναι κι αυτό κάτι για το οποίο δεν είναι ο καθένας ικανός, είναι ένα επίτευγμα που προϋποθέτει μεγαλοφυείς ανθρώπους.

Τώρα χρειάζεται να δούμε τι σημαίνει το να ερευνά κανείς για την αλήθεια σε αυτό το πρώτο στάδιο της φιλοσοφίας, τι σημαίνει για αυτούς τους πρώτους φιλοσόφους, που δεν είναι ακόμα ούτε Σκεπτικοί ούτε Δογματικοί, το να ερευνούν φιλοσοφικά. Πρώτα από όλα η ίδια η αιτία και η απαρχή της έρευνας στην οποία επιδόθηκαν οι πρώτοι φιλόσοφοι καθορίζει το τι είναι αυτό που ψάχνουν να βρουν. Μοιάζει να ψάχνουν για κάτι απαλλαγμένο από το είδος της ανωμαλίας που τους τάραξε αρχικά, και αυτό το ειδικό ενδιαφέρον ανοίγει για αυτούς μια νέα προοπτική για να βλέπουν τα πράγματα, και ταυτόχρονα καθορίζει αυτό που ψάχνουν να βρουν ως ένα ιδιαίτερο είδος αλήθειας. Πριν εμφανιστεί η ανωμαλία, ή αν δεν βλέπουμε τα πράγματα υπό το φως της ανωμαλίας και του ιδιαίτερου ενδιαφέροντος να βρούμε την αλήθεια, με την έννοια του να βρούμε κάτι απαλλαγμένο από την ανωμαλία, το ερώτημα περί αλήθειας και ψεύδους δεν αναφύεται με τον τρόπο που αναφύεται αφού αντιμετωπίσουμε την ανωμαλία και υπό το φως της ανωμαλίας. Όταν κάποιος θάβει τους νεκρούς συγγενείς, ή όταν κάποιος ψάχνει για τα κλειδιά του, δεν αντιμετωπίζει το ερώτημα "Είναι στ' αλήθεια καλό πράγμα το να θάβει κανείς τους νεκρούς συγγενείς;" ή το ερώτημα

“Υπάρχει πιθανότητα τα κλειδιά να έχουν εξαφανιστεί, κυριολεκτικά εξαφανιστεί;”. Το ότι είναι σωστό να θάβει τους νεκρούς συγγενείς και το ότι τα κλειδιά δεν εξαφανίζονται είναι πράγματα που παίρνονται ως δεδομένα και προφανή. Αλλά ενδέχεται να οδηγηθούμε σε τέτοια ερωτήματα όταν προκύπτει ανωμαλία ή μέσω του ειδικού ενδιαφέροντος να βρούμε κάτι στο οποίο να μπορούμε πραγματικά να στηριχτούμε, κάτι που επειδή είναι πραγματικά αληθές και δικαιολογημένο ως τέτοιο δεν μπορεί να αποτελεί απλά τη μία πλευρά δύο ή περισσότερων συγκρουόμενων απόψεων που εμφανίζονται ισοδύναμα πειστικές. Το ενδιαφέρον να βρούμε κάτι απαλλαγμένο από την ανωμαλία, κάτι που να μπορεί να αποτελέσει την απάντηση στην ανωμαλία, οδηγεί σε ένα συγκεκριμένο τρόπο εξέτασης και ελέγχου των πραγμάτων στα οποία συνήθως στηριζόμαστε. Από αυτή την προοπτική δεν μπορούμε παρά να λάβουμε υπ’ όψιν το γεγονός ότι σε διαφορετικούς πολιτισμούς οι άνθρωποι δεν θάβουν τους νεκρούς συγγενείς αλλά τους τρώνε ή τους καίνε. Έτσι αυτό που με έναν αυτονόητο τρόπο πιστεύουμε ότι είναι σωστό, δηλαδή το να θάβουμε τους νεκρούς συγγενείς, γίνεται η μία πλευρά σε μια σύγκρουση προσεγγίσεων, και αυτή η σύγκρουση είναι αρκετή για να καταστήσει μια κοινή πεποίθηση της κοινωνίας μας ακατάλληλη για να είναι η αλήθεια που ψάχνουμε να βρούμε.

Με αυτό τον τρόπο οι πρώτοι φιλόσοφοι άρχισαν να αναπτύσσουν μια ιδιαίτερη ικανότητα στο να βλέπουν και να αποκαλύπτουν την ανωμαλία των πραγμάτων ή τη σύγκρουση απόψεων που ενυπάρχει στις καταστάσεις ή στις παραδεδεγμένες γνώμες που αρχικά ίσως μοιάζουν με δεδομένες αλήθειες. Η αδυναμία να δει κανείς τη σύγκρουση ή το να μείνει ικανοποιημένος με κάτι λιγότερο από το πραγματικά αληθές, το να μείνει ικανοποιημένος με κάτι που δεν είναι πράγματι απαλλαγμένο από την ανωμαλία και τη σύγκρουση, και επομένως με κάτι που δεν μπορεί πράγματι να είναι η απάντηση στο πρόβλημα που οδήγησε σε αυτή την έρευνα, δεν συνεπάγεται μόνο μια επιμέρους αποτυχία: σημαίνει εγκατάλειψη αυτού του είδους έρευνας, και αυτό το είδος έρευνας είναι αυτό που πρωταρχικά είναι η φιλοσοφική έρευνα.

Ο Σέξτος στις πρώτες παραγράφους των *ΠΥ* υπονοεί ότι οι Δογματικοί και οι Ακαδημεικοί εγκατέλειψαν αυτό τον κοινό τρόπο φιλοσοφικής έρευνας, παρ’

όλο που οι έρευνές τους δεν τους είχαν οδηγήσει, όπως οι ίδιοι ισχυρίζονταν, ούτε στην αλήθεια για την οποία ερευνούσαν, ούτε στο ακατάληπτο μιας τέτοιας αλήθειας. Όπως αναφέρει ρητά σε άλλα σημεία ο Σέξτος, υπάρχουν συγκεκριμένα ελαττώματα του χαρακτήρα και αδυναμίες της βούλησης, όπως η οίηση και η προπέτεια,[47] εξ' αιτίας των οποίων ξέφυγαν από τη σωστή πορεία και οδηγήθηκαν στο δογματισμό. Έτσι εγκατέλειψαν την πρωταρχική και αυθεντική κοινή φιλοσοφική έρευνα. Από την άλλη η προσήλωση των Πυρρωνείων στη φιλοσοφική έρευνα σημαίνει εμμονή στην πρωταρχική και αυθεντική φιλοσοφική έρευνα. Είναι η ίδια η φιλοσοφική έρευνα που υπαγορεύει αυτή την εμμονή. Και είναι αυτή που κυρίως τους διαφοροποιεί από τους άλλους φιλοσόφους. Παρ' όλο που "σκεπτικοί" είναι απλά αυτοί που ερευνούν και ο όρος "σκέψις" δήλωνε τη φιλοσοφική έρευνα γενικά[48], οι Πυρρώνειοι κάποια στιγμή, κατά πάσα πιθανότητα μετά τον Αινησίδημο, επέλεξαν το όνομα "Σκεπτικοί" για τον εαυτό τους και το όνομα "Σκέψις" για τη σχολή τους, υπονοώντας ότι είναι οι μόνο φιλόσοφοι που ανταποκρίνονται σε ένα ιδεώδες για το φιλοσοφείν το οποίο απαιτεί εμμονή και προσήλωση στη φιλοσοφία, οι μόνοι φιλόσοφοι που εμμένουν στο δρόμο τους φιλοσοφείν στον οποίο τους είχαν οδηγήσει οι πρωταρχικές αυθεντικές φιλοσοφικές έρευνες.

4. 1. 2. Περί των ονομασιών του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 7)

Πέρα από το κοινό έδαφος που προηγήθηκε της διαφοροποίησης των τριών βασικών μορφών φιλοσοφίας, ο Σέξτος υπαινίσσεται την ύπαρξη ενός κοινού εδάφους ακόμα και μετά από αυτό το σημείο. Τα άλλα ονόματα που δίνει ο Σέξτος για τους Σκεπτικούς, "ζητητικός", "εφεκτικός" και "απορητικός", δηλώνουν αυτό το κοινό φιλοσοφικό έδαφος στο οποίο βρίσκεται η σκεπτική φιλοσοφία. Συνδέουν το Σκεπτικισμό με έναν τρόπο να φιλοσοφεί κανείς που ενώ δεν καταλήγει σε οποιαδήποτε θετικά αποτελέσματα, οι Δογματικοί θα αποδέχονταν ως νόμιμο. Ωστόσο οι Πυρρώνειοι και οι Δογματικοί δεν

[47] Ο Σέξτος μιλάει πολλές φορές για *τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν* και μερικές φορές για *τὴν τῶν δογματικῶν οἴησιν*. Βλ. *ΠΥ* Ι 20, 177, 186, 212, ΙΙ, 21, 94, 258, ΙΙΙ 2, 235, 280, 281, *M* ΙΧ 331.

[48] Ο ίδιος ο Σέξτος κάποιες φορές χρησιμοποιεί τον όρο "*σκέψις*" όχι ως όνομα για τη φιλοσοφία του, αλλά μόνο για να αναφερθεί στη φιλοσοφική έρευνα σε σχέση με ένα συγκεκριμένο θέμα. Βλ. *M* VII 89.

βλέπουν αυτόν τον τρόπο του φιλοσοφείν από την ίδια προοπτική. Η συνολική φιλοσοφική τους στάση και οι φιλοσοφικές τους απόψεις διαφοροποιούν το πώς τον αντιλαμβάνονται και πώς τον αξιολογούν. Για τους Σκεπτικούς, το να είναι ζητητικοί, εφεκτικοί και απορητικοί συνίσταται στο να εμμένουν στον τρόπο με τον οποίο οι πρώτοι φιλόσοφοι ερευνούσαν, εφόσον δεν έχουν υπάρξει θετικά αποτελέσματα που θα νομιμοποιούσαν μια φιλοσοφική δραστηριότητα που αποσκοπεί στην κατασκευή φιλοσοφικών θεωριών και συστημάτων. Για τους Σκεπτικούς αυτός είναι ο μόνος διαθέσιμος και αποδεκτός, τουλάχιστον ως τώρα, τρόπος για να φιλοσοφεί κανείς, και ως τέτοιος όχι μόνο είναι επαρκής για το φιλοσοφείν, αλλά αντιπροσωπεύει τον τρόπο του φιλοσοφείν στον οποίο θα έπρεπε να εμμένει ένας φιλοσόφος που παραμένει αφοσιωμένος στη φιλοσοφική έρευνα. Αντίθετα, οι Δογματικοί κατανοούσαν το φιλοσοφείν κυρίως ως υποστήριξη θετικών θεωρητικών απόψεων. Αποδέχονταν ότι ο ζητητικός, εφεκτικός και απορητικός τρόπος του φιλοσοφείν είναι αποδεκτός και έχει κάποιο ρόλο να παίξει, αλλά τον υποτάσσουν στο φιλοσοφείν ως υποστήριξη θεωρητικών απόψεων, επιφυλάσσοντάς του έτσι ένα δευτερεύοντα ρόλο.

΄Ενας τρόπος για να κατανοείται το ζητητικό και απορητικό φιλοσοφείν ήταν σε συνάφεια με τη Σωκρατική και την Πλατωνική παράδοση. Σύμφωνα με μια ερμηνεία, στο πλαίσιο της συζήτησης για τους Πλατωνικούς διαλόγους, ο όρος "*ζητητικός*" δηλώνει έναν τρόπο του φιλοσοφείν που αποβλέπει στα πρόσωπα των συνομιλητών και είναι κατάλληλο για άσκηση, αντιδικία, και έλεγχο τους ψεύδους, σε αντίθεση με τον όρο "*ὑφηγητικὸς*", που δηλώνει έναν τρόπο του φιλοσοφείν που αποβλέπει στα πράγματα και ο οποίος είναι κατάλληλος, μεταξύ άλλων, για την απόδειξη του αληθούς. Το νόημα του όρου "*ὑφηγητικὸς*", σύμφωνα με την προηγούμενη εξήγηση καθώς και με τις γενικές συνδηλώσεις της χρήσης του, μοιάζει να είναι "δογματικός" με την έννοια της διατύπωσης θέσεων που συλλαμβάνουν τη φύση των πραγμάτων ακολουθώντας συγκεκριμένες αρχές.[49]

[49] Βλ. για παράδειγμα, Αλμπίνος, φιλόσοφος του 2ου αι. μ.Χ. και δάσκαλος του Γαληνού (ή Αλκίνος, διαφορετικό όνομα για το ίδιο πρόσωπο ή διαφορετικό πρόσωπο του 2ου αι.) *Introductio in Platonem*, 3: *ὁ μὲν ὑφηγητικὸς ἥρμοσται πρὸς διδασκαλίαν καὶ πρᾶξιν καὶ ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθοῦς, ὁ δὲ ζητητικὸς πρὸς γυμνασίαν*

Ο Σέξτος παρουσιάζει μια ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο Πλάτων κάποιες φορές φιλοσοφεί σοβαρά, και σε αυτές τις περιπτώσεις εμφανίζεται με δογματικό χαρακτήρα, και κάποιες φορές φιλοσοφεί παίζοντας με κάποιους ή αντιπαρατιθέμενος με τους Σοφιστές και σε αυτή την περίπτωση εμφανίζεται με απορητικό χαρακτήρα.[50] Σε αυτή την ερμηνεία η αξιολόγηση της απορητικής πλευράς του Πλατωνικού φιλοσοφείν ως δευτερεύουσας είναι ακόμα πιο σαφής.

Η ερμηνεία που δίνει ο Σέξτος στο *ΠΥ* Ι 7 για την ονομασία "ζητητική" για τη *Σκέψιν* (*ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι*) δεν υποδηλώνει ότι ο όρος αναφέρεται σε μια έρευνα που αποσκοπεί μόνο στην άσκηση, την αντιδικία, και τον έλεγχο. Σύμφωνα με το Σέξτο, είναι η κοινή χρήση του όρου ως όνομα για την έρευνα στο πεδίο της φιλοσοφίας και των επιστημών που δικαιολογεί το όνομα "ζητητικός" για το Σκεπτικισμό, και ο Σέξτος μοιάζει να τον χρησιμοποιεί περίπου με το ίδιο νόημα που χρησιμοποιεί και τον όρο "Σκεπτικός". Παρόμοια, οι δύο ερμηνείες που δίνει για το όνομα "απορητικός" (*ἀπορητικὴ ἤτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἔνιοί φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν*) δεν υπονοούν σε καμία περίπτωση ότι πρόκειται για ένα δευτερεύοντα τρόπο του φιλοσοφείν. Η πρώτη ερμηνεία συνδέει το *ἀπορεῖν* με την έρευνα και αποδίδει την άποψη ότι οι Σκεπτικοί "απορούν για όλα και ερευνούν" σε κάποιους τους οποίους δεν κατονομάζει. Η δεύτερη συνδέει το *ἀπορεῖν* με την αδυναμία είτε να δώσει είτε να αρνηθεί κανείς τη συγκατάθεσή του, και έτσι συνδέει το *ἀπορεῖν* με την *ἐποχήν*. Και οι δύο ερμηνείες απομακρύνουν το νόημα του

καὶ ἀγῶνα καὶ ἔλεγχον τοῦ ψεύδους· καὶ ὅτι ὁ μὲν ὑφηγητικὸς τῶν πραγμάτων στοχάζεται, ὁ δὲ ζητητικὸς τῶν προσώπων. Στο ίδιο πνεύμα Διογένης Λαέρτιος, ΙΙΙ, 49: *Τοῦ δὴ <δια>λόγου τοῦ Πλατωνικοῦ δύ' εἰσὶν ἀνωτάτω χαρακτῆρες, ὅ τε ὑφηγητικὸς καὶ ὁ ζητητικός. διαιρεῖται δὲ ὁ ὑφηγητικὸς εἰς ἄλλους δύο χαρακτῆρας, θεωρηματικόν τε καὶ πρακτικόν. καὶ τῶν ὁ μὲν θεωρηματικὸς εἰς τὸν φυσικὸν καὶ λογικόν, ὁ δὲ πρακτικὸς εἰς τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικόν. τοῦ δὲ ζητητικοῦ καὶ αὐτοῦ δύο εἰσὶν οἱ πρῶτοι χαρακτῆρες, ὅ τε γυμναστικὸς καὶ ἀγωνιστικός. καὶ τοῦ μὲν γυμναστικοῦ μαιευτικός τε καὶ πειραστικός, τοῦ δὲ ἀγωνιστικοῦ ἐνδεικτικὸς καὶ ἀνατρεπτικός.*

[50] *ΠΥ* Ι 221: *ἐν μὲν γὰρ τοῖς γυμναστικοῖς [φασι] λόγοις, ἔνθα ὁ Σωκράτης εἰσάγεται ἤτοι παίζων πρός τινας ἢ ἀγωνιζόμενος πρὸς σοφιστάς, γυμναστικόν τε καὶ ἀπορητικόν φασιν ἔχειν αὐτὸν χαρακτῆρα, δογματικὸν δέ, ἔνθα σπουδάζων ἀποφαίνεται...*

όρου εδώ από την τεχνική σημασία του που υποδηλώνει μια πρακτική παραγωγής διαλεκτικών επιχειρημάτων που αναιρούν συγκεκριμένες θέσεις, - σημασία που βρίσκουμε σε άλλα συμφραζόμενα στα κείμενα του Σέξτου[51]-, καθώς και γενικότερα από μια κατανόηση του απορητικού φιλοσοφείν με όρους απλού παιχνιδιού ή αντιπαράθεσης.

Ο Σέξτος ονομάζει το Σκεπτικισμό "ζητητικό" και "απορητικό" χωρίς να υπονοεί ούτε ότι οι Σκεπτικοί δεν φιλοσοφούν σοβαρά ούτε ότι ο τρόπος που φιλοσοφούν είναι κατάλληλος μόνο για άσκηση, αντιπαράθεση και έλεγχο. Αντίθετα, ο Σέξτος παρουσιάζει το Σκεπτικισμό ως μια σοβαρή φιλοσοφική έρευνα και, όπως θα δούμε, σε πολλές περιπτώσεις μιλάει για τον Σκεπτικισμό ως έρευνα που αφορά τα πράγματα. Σε κάθε περίπτωση, η σύνδεση με τη Σωκρατική και την Πλατωνική παράδοση είναι εκ των πραγμάτων παρούσα όταν οι Σκεπτικοί επιλέγουν για τον εαυτό τους τα ονόματα "ζητητικοί" και "απορητικοί". Αλλά όπως είδαμε, οι Σκεπτικοί πρέπει να κατανοούν και να αξιολογούν διαφορετικά το απορητικό και ζητητικό φιλοσοφείν γενικά, και ενδεχομένως και την ζητητική και απορητική πλευρά της Πλατωνικής

[51]Για παράδειγμα, σε πολλές περιπτώσεις, έχει το νόημα της αναίρεσης της ύπαρξης πραγμάτων που αντιστοιχούν σε έννοιες των Δογματικών (π.χ., *M* 7. 28: *καὶ ὁτὲ μὲν ἐξηγητικῶς ὑποδεικνύντες, ποσαχῶς λέγεται τὸ κριτήριον καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ τίνα ποτὲ κατὰ τοὺς δογματικοὺς εἶχε φύσιν, ὁτὲ δὲ καὶ ἀπορητικώτερον σκεπτόμενοι, εἰ δύναταί τι τούτων ὑπάρχειν· M* 8. 1: *Ὅσα μὲν ἀπορητικῶς εἴωθε λέγεσθαι παρὰ τοῖς σκεπτικοῖς εἰς ἀναίρεσιν τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας, διὰ τοῦ προανυσθέντος ἡμῖν ὑπομνήματος ἐπεληλύθαμεν· M* 8. 40: *Δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. εἰ γὰρ ἔστι τι ἀληθές, ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν ἐστιν, ἢ καὶ νοητόν ἐστι καὶ αἰσθητόν ἐστιν. [ἢ] οὔτε δὲ αἰσθητόν ἐστιν οὔτε νοητόν ἐστιν, οὔτε τὸ συναμφότερον, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τι ἀληθές·* βλ. επίσης *M* 8. 77-78, 80, 99 και 159-161). Ωστόσο η θέση του Woodruff ότι μια *ἀπορία* στο Σέξτο είναι πάντα και μονοσήμαντα διαλεκτική αναίρεση που συνίσταται στην άρνηση μιας δογματικής πεποίθησης ("Aporetic Pyrrhonism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6 (1988), σ. 141), είναι λανθασμένη. Παρ' όλο που υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες ο Σέξτος χρησιμοποιεί ενάντια στη δογματική φιλοσοφία επιχειρήματα τα οποία ονομάζει απορητικά, στα οποία ο όρος "απορητικός" μοιάζει να χρησιμοποιείται με τεχνικότερη έννοια και να αναφέρεται σε επιχειρήματα που αναιρούν συγκεκριμένες δογματικές έννοιες, ο Σέξτος δεν χρησιμοποιεί πάντα και μονοσήμαντα τον όρο *ἀπορία* με αυτή την έννοια. Στο κεφάλαιο περί των ονομασιών του Σκεπτικισμού που συζητώ εδώ, στις ερμηνείες που δίνει ο Σέξτος για τον όρο "απορητικός" απουσιάζει παντελώς μια τέτοια σημασία. Υπάρχει επίσης και ένα άλλο σημαντικό κεφάλαιο, το κεφάλαιο περί των απαρχών του Σκεπτικισμού, όπου η μετοχή *ἀποροῦντες* δεν μπορεί να έχει αυτή την τεχνική σημασία, εφόσον αναφέρεται σε μια κατάσταση που έρχεται ακριβώς πριν από την απαρχή των φιλοσοφικών ερευνών.

παράδοσης.[52]

Στην Αριστοτελική παράδοση, το *ἀπορεῖν* παίζει ένα ρόλο στις έρευνες για το τι είναι αληθές και τι ψευδές στα πράγματα. Κατανοείται ως μια προπαρασκευαστική εργασία σε κάθε σοβαρή φιλοσοφική έρευνα. Η έγερση ή η συλλογή αποριών για κάποιο ζήτημα βοηθά το φιλόσοφο στην κύρια εργασία του, που είναι το να αναπτύξει την ορθή θεωρία. Έτσι προχωρά και ο ίδιος ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά* όπου αφιερώνει ένα ολόκληρο βιβλίο, το Β των *Μετά τα Φυσικά*, στις απορίες. Αλλά οι Σκεπτικοί προφανώς δεν μπορούν να είναι απορητικοί με αυτόν τον τρόπο, εφόσον δεν προχωρούν στην υποστήριξη φιλοσοφικών θέσεων και θεωριών.

Νομίζω ότι τώρα μπορούμε να δούμε έναν από τους λόγους για τους οποίους η προσπάθεια του Σέξτου στο *ΠΥ* Ι να παρουσιάσει τον Πυρρωνισμό ως μια πρώτη και αυθεντική μορφή φιλοσοφίας που ερευνά αναφορικά με τα πράγματα, και η σαφής αναφορά του σε ένα είδος έρευνας στα πράγματα

[52] Η εκτίμηση του Αινισήδημου για το απορητικό φιλοσοφείν δηλώνεται πρώτον από το γεγονός ότι ονομάζει τη φιλοσοφία του "απορητική" (Ο Woodruff υποστηρίζει ότι "this was evidently Aenesidemus' own word", στο "Aporetic Pyrrhonism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6 (1988) σ. 142), και δεύτερον από την άποψή του ότι ο Πλάτων ως απορητικός φιλόσοφος είναι ένας καθαρός Σκεπτικός (*ΠΥ* Ι 221-222). Αλλά αυτό δεν συνεπάγεται καθόλου ότι κατανοεί την *ἀπορία* ως διαλεκτική αναίρεση και ότι οι δέκα τρόποι του σχεδιάστηκαν και οργανώθηκαν για τη διαλεκτική αναίρεση δογματικών πεποιθήσεων. Δεν είναι αυτός ο μόνος τρόπος για να κατανοήσουμε το τι είναι *ἀπορία*. Και όπως έχουμε δει, τουλάχιστον στον Σέξτο, δεν είναι ο σωστός τρόπος για να κατανοήσουμε το γιατί οι Σκεπτικοί ονομάζονται απορητικοί φιλόσοφοι. Νομίζω ότι η γενική θέση του Woodruff ότι ο Πυρρωνισμός του Αινησίδημου αντιπροσωπεύει έναν απορητικό Πυρρωνισμό με την έννοια ενός Πυρρωνισμού που αναιρεί διαλεκτικά δογματικές πεποιθήσεις, και ότι έτσι αποτελεί μια μορφή αρνητικού δογματισμού, είναι τουλάχιστον αμφισβητήσιμη, εφόσον στηρίζεται στη λανθασμένη υπόθεση ότι *ἀπορία* στο Σέξτο σημαίνει πάντοτε και μονοσήμαντα διαλεκτική αναίρεση (βλ. προηγούμενη υποσημείωση), καθώς και στην περαιτέρω υπόθεση ότι αυτό είναι αρκετό για να αποδείξει ότι η *ἀπορία* ως αναίρεση προέρχεται από μια παλαιότερη μορφή απορητικού Πυρρωνισμού, που θα πρέπει να ήταν ο Πυρρωνισμός του Αινησίδημου. Για μια λεπτομερή κριτική της θέσης του Woodruff για τον Πυρρωνισμό του Αινησίδημου, βλ. Malcolm Schofield, "Aenesidemus: Pyrrhonist and Heraclitean", στο Anna Maria Ioppolo και David Sedley (επιμ.), *Pyrrhonist, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum,* Bibliopolis 2007, κυρίως σσ. 285-303. Παραβλέποντας αυτή την κριτική, και νομίζω, χωρίς αποφασιστικά επιχειρήματα ενάντιά της ο Woodruff επιμένει στην άποψή του στο άρθρο του "The Pyrrhonian Modes" στο R. Bett, *The Cambridge Companion to Scepticism*, Cambridge 2010. Για παράδειγμα γράφει στην υποσημείωση 16: "An *aporia* is not a doubt or a confusion, and, in Sextus' work, it is not a problem. It is a refutation, and as such is negatively dogmatic".

στην οποία οι Πυρρώνειοι επιδίδονται αυτόνομα (στο *M* VII 1), όχι μόνο αγνοήθηκαν αλλά θεωρήθηκαν δείγματα έλλειψης ειλικρίνειας και σοβαρότητας από την πλευρά των Σκεπτικών. Αν προσεγγίσουμε ένα ζητητικό και απορητικό φιλοσοφείν χωρίς θετικά αποτελέσματα μέσα από τις καθιερωμένες απόψεις της φιλοσοφικής παράδοσης που ο Σέξτος θα χαρακτήριζε δογματική, τότε αυτό είτε αποβλέπει στα πρόσωπα των συνομιλητών και είναι κατάλληλο για άσκηση, αντιπαράθεση και διαλεκτική αναίρεση, είτε είναι μόνο προπαρασκευή για την κυρίως εργασία της υποστήριξης θέσεων και θεωριών. Προφανώς αυτό που κάνουν οι Σκεπτικοί δεν είναι κάποιου είδους προπαρασκευή για να προχωρήσουν στη συνέχεια στη διατύπωση θεωριών. Εκ πρώτης όψεως δεν είναι ούτε κάποιου είδους άσκηση. Το μόνο που απομένει είναι ότι οι Σκεπτικοί ακολουθούν αυτή τη μορφή του φιλοσοφείν γιατί το μόνο που κάνουν όταν φιλοσοφούν είναι να αναπτύσσουν επιχειρήματα ενάντια στους Δογματικούς. Αλλά αν ο Σκεπτικισμός εξαντλείται σε αυτό, τότε δεν μπορεί να είναι μια πρωτογενής και αυθεντική φιλοσοφία, όπως τον παρουσιάζει ο Σέξτος, αλλά μόνο μια δραστηριότητα παρασιτική στη φιλοσοφία, εφόσον προϋποθέτει και τρέφεται από την ανάπτυξη της δογματικής φιλοσοφίας. Ακόμη περισσότερο ο Πυρρωνισμός θα μπορούσε εύκολα να θεωρηθεί, λανθασμένα, όχι μόνο παρασιτικός αλλά και εχθρικός προς τη φιλοσοφία, εάν λάβουμε υπ' όψιν το ριζικό τρόπο, όπως είδαμε νωρίτερα, της επίθεσης των Σκεπτικών στα δογματικά αναπτυγμένα και εδραιωμένα μέρη της φιλοσοφίας.

΄Ενα τελευταίο σχόλιο για τον όρο "*ἐφεκτικός*". Στην πορεία της εξέλιξης του Πυρρωνισμού, οι Σκεπτικοί προτίμησαν τον όρο *ἐποχή* σε σχέση με τον όρο *ἀπορία* όπως δείχνει το γεγονός ότι αντικατέστησαν σε πολλές περιπτώσεις το δεύτερο όρο με τον πρώτο. Οι δέκα τρόποι του Αινισήδημου, τους οποίους ο Διογένης Λαέρτιος ονομάζει *ἀπορίαι* (IX 79), στον Σέξτο δεν ονομάζονται *ἀπορίαι*, αλλά μαζί με τους πέντε τρόπους, ονομάζονται τρόποι της *ἐποχῆς*. Η τυπική σκεπτική στάστη στην οποία οδηγούν τον Σκεπτικό οι δέκα και οι πέντε τρόποι, και στην οποία αυτός έχει οδηγηθεί σε όλες τις έρευνές του ως τώρα είναι μάλλον αυτή του *ἐπέχειν* παρά αυτή του *ἀπορεῖν*. Αλλά πάλι, η ερμηνεία που δίνει ο Σέξτος για τη χρήση του όρου ως ονομασία για τον Σκεπτικισμό δεν αναφέρεται σε ένα τρόπο του φιλοσοφείν που προσιδιάζει μόνο στους

Σκεπτικούς· υπογραμμίζει ότι προέρχεται από "αυτό που συμβαίνει σε αυτόν που ερευνά μετά την έρευνα". Η χρήση του όρου *περὶ τὸν σκεπτόμενον* αντί για παράδειγμα του *περὶ τὸν σκεπτικόν* εδώ, μοιάζει να υποδηλώνει ότι μιλάει γενικά για αυτόν που ερευνά στο πεδίο της φιλοσοφίας και όχι μόνο για τους Σκεπτικούς.

Νομίζω ότι ο Σέξτος χρησιμοποιεί ξανά μια ονομασία με την οποία δεν θέλει να δηλώσει μια κατάσταση στην οποία οδηγείται μόνο ο Σκεπτικός και ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο αυτός φιλοσοφεί· αλλά χρησιμοποιεί έναν όρο που δηλώνει μια κατάσταση στην οποία θα μπορούσε να βρεθεί οποιοσδήποτε επιδίδεται στη φιλοσοφική έρευνα. Οι Δογματικοί εξάλλου αποδέχονταν ότι η *ἐποχή* είναι μια πιθανή κατάληξη και για τους ίδιους, τουλάχιστον σε συγκεκριμένες περιπτώσεις.[53] Σε κάθε περίπτωση, *ἐποχή* και *ἀπορία* δηλώνουν παρόμοιες καταστάσεις, στις οποίες δεν μπορούμε να δώσουμε αλλά ούτε και να αρνηθούμε τη συγκατάθεση. Ένας από τους λόγους που οι Σκεπτικοί προτιμούν τελικά τον όρο *ἐποχή* αντί για τον όρο *ἀπορία* για τους τρόπους τους μοιάζει να είναι το ότι όταν οι ώριμοι Σκεπτικοί οδηγούνται σε αυτή την κατάσταση, δεν υποφέρουν πλέον από άγχος και ταραχή, όπως σε γενικές γραμμές συνδηλώνει ο όρος "*ἀπορία*". Αλλά οι Σκεπτικοί εξακολουθούν να αυτοαποκαλούνται "απορητικοί", χρησιμοποιώντας έτσι έναν όρο που κάνει σαφέστερη τη σύνδεση τους με έναν πρωταρχικό και κοινό τρόπο του φιλοσοφείν.

4. 1. 3. Τι είναι ο Σκεπτικισμός (*ΠΥ* Ι 8)

Τώρα που έχουμε μια εικόνα για το κοινό έδαφος μεταξύ Σκεπτικισμού και των άλλων βασικών μορφών φιλοσοφίας, μπορούμε να στραφούμε στον ορισμό του Σέξτου για τον Σκεπτικισμό:

> *ΠΥ* Ι 8: *Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἱονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς*

[53] Ο Χρύσιππος, για παράδειγμα, σύμφωνα με ένα απόσπασμα που του αποδίδεται, αρνείται να αποδώσει το *ἐπέχειν* αποκλειστικά στους Σκεπτικούς, και θεωρεί ότι είναι μια πιθανή στάση και για τους Δογματικούς (Chrysippus, *SVF* II, 121: *Οὐ μόνον οἱ ἐφεκτικοί, ἀλλὰ καὶ πᾶς δογματικὸς ἔν τισιν ἐπέχειν εἴωθεν ἤτοι παρὰ γνώμης ἀσθένειαν ἢ παρὰ πραγμάτων ἀσάφειαν ἢ παρὰ τὴν τῶν λόγων ἰσοσθένειαν*).

> *ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.*
>
> Σκεπτικισμός είναι η ικανότητα αντιπαράθεσης φαινομένων και νοουμένων με οποιονδήποτε τρόπο, με την οποία λόγω της ισοσθένειας μεταξύ των πραγμάτων και των λόγων που αντίκεινται φτάνουμε πρώτα στην *ἐποχήν* και μετά στην αταραξία.

Ο Σέξτος ορίζει το Σκεπτικισμό ως ικανότητα για να κάνει κανείς κάτι, ως *δύναμις*. Με δεδομένο ότι, όπως έχουμε δει, η άποψη του Σέξτου είναι ότι η φιλοσοφία πρωταρχικά και γενικά είναι μια δραστηριότητα, και πιο συγκεκριμένα ερευνητική δραστηριότητα, και ότι ο Σκεπτικισμός εμμένει στην έρευνα, χρειάζεται να κατανοήσουμε τη σκεπτική ικανότητα να αντιπαραθέτει φαινόμενα και νοούμενα ακριβώς ως μια ικανότητα φιλοσοφικής έρευνας κατά τον πρωταρχικό φιλοσοφικό τρόπο, με μια αφοσίωση στη φιλοσοφική έρευνα που μόνο οι Σκεπτικοί είχαν, όπως οι ίδιοι ισχυρίζονταν.

Το πρώτο σημείο που χρειάζεται να επισημάνουμε είναι ότι αυτός ο ορισμός δεν παρουσιάζει τους Σκεπτικούς να επιδίδονται ειδικά και αποκλειστικά σε αυτό που έχουμε δει ότι κάνουν οι Σκεπτικοί στον *εἰδικόν λόγον*. Το αντικείμενο της σκεπτικής έρευνας στον *εἰδικόν λόγον* είναι τα όσα *λένε* οι Δογματικοί. Ο Σέξτος εδώ δεν περιορίζει την άσκηση της σκεπτικής ικανότητας ούτε σε όσα λένε οι Δογματικοί ούτε γενικότερα μόνο στους λόγους. Αντίθετα, αυτό που λέει είναι ότι η σκεπτική ικανότητα συνίσταται στην αντιπαράθεση γενικά και απλά πραγμάτων, φαινομένων (πραγμάτων που τα αισθάνονται) και νοουμένων. Το ότι οι Σκεπτικοί αντιπαραθέτουν *πράγματα* είναι κάτι που ο Σέξτος το υπογραμμίζει ξανά στην εισαγωγή του στην παρουσίαση των τρόπων όταν γράφει:

> *ΠΥ* Ι 31: *γίνεται τοίνυν αὕτη, ὡς ἂν ὁλοσχερέστερον εἴποι τις, διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων.*
>
> [Η *ἐποχή*] λοιπόν προκύπτει –για να μιλήσουμε πολύ γενικά- από την αντιπαράθεση των πραγμάτων.

Πράγματα είναι ένας όρος ασαφής που μπορεί να αναφέρεται όχι μονο σε συγκεκριμένα αντικείμενα αλλά επίσης σε καταστάσεις, γεγονότα ή περιστατικά. Με αυτή την ασαφή γενική έννοια τα φαινόμενα και τα νοούμενα μπορούν να θεωρηθούν πράγματα. Σε κάθε περίπτωση η αντίθεση

πράγμασι και *λόγοις* που βρίσκουμε στον ορισμό του Σκεπτικισμού, όταν ο Σέξτος μιλά για *τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν*, υπογραμμίζει ότι αυτό που γενικά παίρνουμε μέσα από την άσκηση της σκεπτική ικανότητας δεν είναι μόνο αντιθέσεις λόγων, καθώς και ότι ο Σκεπτικισμός γενικά δεν ασχολείται μόνο με λόγους.

4. 1. 4. Οι τρόποι της *ἐποχῆς*

Στη συνέχεια χρειάζεται να εστιάσουμε στους τρόπους της *ἐποχῆς* εφόσον μοιάζει να αντιπροσωπεύουν τους γενικούς τρόπους με τους οποίους ασκείται η σκεπτική ικανότητα. Η πρώτη ομάδα τρόπων που παρουσιάζει ο Σέξτος είναι οι δέκα τρόποι, οι οποίοι συνήθως αποδίδονται στον Αινισήδημο. Η εξέχουσα σημασία που έχουν για τον Σέξτο φαίνεται από το γεγονός ότι η παρουσίασή τους (*ΠΥ* Ι 31-163) καλύπτει το μεγαλύτερο μέρος της όλης παρουσίασης των τρόπων (*ΠΥ* Ι 31-186). Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι οι δέκα τρόποι όπως περιγράφονται εδώ αφορούν επιμέρους γνώμες και θέσεις. Η προέλευση αυτών των γνωμών δεν μοιάζει να παίζει κάποιο ρόλο· οι Σκεπτικοί μπορούν να χρησιμοποιήσουν μια γνώμη που στηρίζεται στην αισθητηριακή αντίληψη π.χ. "το μήλο είναι γλυκό και κίτρινο", όπως και μία που στηρίζεται σε καθημερινές πεποιθήσεις όπως το ότι "το να φοράει κανείς γυναικεία ρούχα είναι ντροπή" (§155), ή μια θέση που αποτελεί μέρος μιας δογματικής φιλοσοφικής θεωρίας, π.χ. "τα στοιχεία που αποτελούν τα όντα είναι τα άτομα" (§147). Οι δέκα τρόποι είναι τύποι σύμφωνα με τους οποίους ο Σκεπτικός μπορεί να αλλάξει την προοπτική από την οποία μπορεί να ειδωθεί ένα αντιμείμενο, π.χ. το "x" οποιασδήποτε κρίσης με τη μορφή "το χ είναι ψ". Από αυτή τη διαφορετική προοπτική, π.χ. την προοπτική ενός διαφορετικού ζώου, ενός διαφορετικού ανθρώπου, ενός διαφορετικού οργάνου της αίσθησης, μιας διαφορετικής διανοητική ή φυσικής κατάστασης, διαφορετικών περιστάσεων ή ενός διαφορετικού πολιτισμού, ή ακόμα μιας διαφορετικής δογματικής θεωρίας, μπορούμε να έχουμε μια αντίθετη κρίση, π.χ. ότι "το χ είναι ψ*"[54].

[54] Εδώ ακολουθώ τους Annas και Barnes σύμφωνα με τους οποίους ψ και ψ* δηλώνει ασυμβίβαστες ιδιότητες. *The Ten Modes*, σσ. 22 και 24.

Επιπρόσθετα, οι Σκεπτικοί χρησιμοποιούν το πλέγμα των πέντε τρόπων του Αγρίππα προκειμένου να ελέγξουν και να μπλοκάρουν επιχειρήματα που επιχειρούν να επιλύσουν τις αντιθέσεις των πραγμάτων, εγκαθιδρύοντας την αξιοπιστία μιας γενικής προοπτικής που νομιμοποιεί την υιοθέτηση μιας θέσης. Οι πέντε τρόποι δεν αφορούν μόνο επιμέρους κρίσεις που αντιτίθενται μεταξύ τους αλλά και συγκροτημένες σκέψεις και απόψεις στο πεδίο των οποίων αναπτύσσονται συγκεκριμένες συλλογιστικές πορείες και γραμμές επιχειρηματολογίας για την υποστήριξη και την υιοθέτηση κάποιων γνωμών. Έτσι κάθε άποψη[55] πάσχει από διαφωνία και σχετικότητα και κάθε προσπάθεια να υποστηρίξουμε με επιχειρήματα την υπεροχή της μιας σε σχέση με την άλλη ελέγχεται από τους τρόπους της άπειρης εκβολής, της κυκλικότητας και της υπόθεσης. Με αυτούς τους τρόπους μετακινούμαστε σε ένα πεδίο πιο περίπλοκης επιχειρηματολογίας και σκέψης.[56]

Ο Σέξτος ολοκληρώνει την παρουσίαση των τρόπων της *ἐποχῆς* παρουσιάζοντας του δύο τρόπους (§178-179) που στηρίζονται στην έννοια της *κατάληψης*: "...δείχνοντας οι Σκεπτικοί ότι τίποτα δεν συλλαμβάνεται ούτε αφ' εαυτού του, ούτε μέσω άλλου πράγματος, θεωρείται ότι έχουν εισάγει την ἀπορία για όλα" (§178).

Τελευταίοι στην παρουσίαση των τρόπων έρχονται οι οκτώ τρόποι ενάντια στη *δογματικὴν αἰτιολογίαν* (§180-186). Αυτοί οι τρόποι παρουσιάζονται ως διαφορετικοί και διακριτοί από τους τρόπους της *ἐποχῆς*. Ο Σέξτος τους εισάγει αφού έχει ολοκληρώει την παρουσίαση των τρόπων της *ἐποχῆς*. Η βασική λειτουργία τους είναι ο έλεγχος των θεωριών των Δογματικών για τις αιτιακές σχέσεις. Παρ' όλα αυτά ο Σέξτος επιλέγει αυτό το σημείο για την παρουσίαση τους γιατί, όπως επισημαίνει, κάποιοι Σκεπτικοί τους

---

[55] Για μια ερμηνεία της καθολικής εφαρμογής των πέντε τρόπων βλ. C. Perin, "Pyrrhonian Scepticism and the search for truth", στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, κυρίως σσ. 354-358.

[56] Ο Barnes έχει υποδείξει τη σχέση μεταξύ των πέντε τρόπων –ή τουλάχιστον των τριών από αυτούς, της άπειρης εκβολής, της κυκλικότητας και της υπόθεσης– και των απόψεων του Αριστοτέλη στα *Αναλυτικά Ύστερα* για το πώς ένα σύστημα θεωρητικής γνώσης οφείλει να στηρίζεται σε πρώτες αρχές (*The Toils of Scepticism*, Καίμπριτζ 1990, σ.120κ.ε.).

παρουσιάζουν με τη μορφή τρόπων, δηλαδή με μορφή παρόμοια με αυτή των τρόπων της *ἐποχῆς*.[57]

Μετά το μακροσκελές χωρίο περί τρόπων ακολουθεί το κεφάλαιο για το *τέλος* του Σκεπτικισμού, όπου ο Σέξτος επεξηγεί πώς οι Σκεπτικοί επιτυγχάνουν την αταραξία μέσω της *ἐποχῆς*. Όπως μας πληροφορεί στις εισαγωγικές του παρατηρήσεις, στο περί τρόπων εξηγεί το πώς "απομένει" στους Σκεπτικούς η *ἐποχὴ* (§31: *ὅπως ἡμῖν ἡ ἐποχὴ περιγίνεται*). Το ρήμα *περιγίνεται* υπονοεί ότι η *ἐποχὴ* είναι κάτι που απομένει ως αποτέλεσμα μια διαδικασίας ανεξάρτητα από την επίτευξη του αρχικού στόχου αυτής της διαδικασίας, όπως για παράδειγμα η τιμή είναι αυτό που απομένει στον πολίτη αφού έχει πολεμήσει με αφοσίωση για την πόλη του ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα της μάχης ή του πολέμου.

Στην εισαγωγή της παρουσίασης των τρόπων (§31-35), ο Σέξτος περιγράφει γενικά τη διαδικασία μέσα από την οποία οι Σκεπτικοί οδηγούνται στην *ἐποχὴ* ως *διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων*. Αναφέρεται έτσι έμμεσα στον προηγούμενο ορισμό του για το Σκεπτικισμό ως ικανότητα (*δύναμις*) αντιπαράθεσης πραγμάτων, και επαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη την περιγραφή που έχει ήδη δώσει στον ορισμό για τους τύπους των αντιθέσεων που θέτει η σκεπτική ικανότητα (στο Ι 9: *ποικίλως ἀντιτίθεμεν ταῦτα, ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλὰξ ἀντιτιθέντες* και στο Ι 31: *ἀντιτίθεμεν δὲ ἢ φαινόμενα φαινομένοις ἢ νοούμενα νοουμένοις ἢ ἐναλλὰξ*). Και κλείνει την εισαγωγή του στους τρόπους λέγοντας ότι τους παρουσιάζει για να αντιληφθούμε ακριβέστερα αυτές τις αντιθέσεις, οι οποίες είναι ξεκάθαρα οι αντιθέσεις που κατά τον ορισμό του Σκεπτικισμού θέτει η σκεπτική ικανότητα.

> *ΠΥ* Ι 35: *ὑπὲρ δὲ τοῦ τὰς ἀντιθέσεις ταύτας ἀκριβέστερον ἡμῖν ὑποπεσεῖν, καὶ τοὺς τρόπους ὑποθήσομαι δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεται.*

---

[57] Ο Σέξτος ξεκινά ως εξής την παρουσίαση των οκτώ τρόπων: *Ὥσπερ δὲ τοὺς τρόπους <τῆς> ἐποχῆς παραδίδομεν, οὕτω καὶ τρόπους ἐκτίθενταί τινες, καθ' οὓς ἐν ταῖς κατὰ μέρος αἰτιολογίαις διαποροῦντες ἐφιστῶμεν τοὺς δογματικοὺς διὰ τὸ μάλιστα ἐπὶ ταύταις αὐτοὺς μέγα φρονεῖν. καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι...*(§180), και τελειώνει: *ἔστιν οὖν καὶ διὰ τούτων ἐλέγχειν ἴσως τὴν τῶν δογματικῶν ἐν ταῖς αἰτιολογίαις προπέτειαν* (§186).

Προκειμένου να αντιληφθούμε ακριβέστερα αυτές τις αντιθέσεις, θα παρουσιάσουμε τους τρόπους με του οποίους προκαλείται η *ἐποχὴ*.

Το πώς ο Σέξτος εισάγει τους τρόπους δείχνει ότι για τους Σκεπτικούς δεν είναι μόνο ένας τεχνικός εξοπλισμός για να παράγουν την *ἐποχὴ* και συνακόλουθα την αταραξία, αλλά πρόκειται για τους τρόπους με τους οποίους οι Σκεπτικοί ερευνούν στα πράγματα· είναι μέσω αυτής της έρευνας που η *ἐποχὴ* απομένει (§31: *περιγίνεται*) στους Σκεπτικούς. Μέσα από όλες αυτές τις διαφορετικές περιπτώσεις όλων αυτών των διαφορετικών σχημάτων έρευνας που αντιπροσωπεύουν οι τρόποι προκαλείται ή πιο κυριολεκτικά συγκεντρώνεται, "συνάζεται" (§35: συνάγεται)[58]η *ἐποχὴ*. Έτσι οι Σκεπτικοί οδηγούνται στην *ἐποχὴ* η οποία δεν αφορά μόνο κάποιες επιμέρους περιπτώσεις αλλά όλες τις περιπτώσεις που έχουν ερευνήσει ως τώρα. Τώρα μπορούμε να καταλάβουμε γιατί η παρουσίαση των τρόπων καλύπτει το μεγαλύτερο μέρος του καθόλου λόγου, σχεδόν τα δύο τρίτα του πρώτου βιβλίου των *ΠΥ* (§§31-186). Εφόσον αυτό που οι Σκεπτικοί περιγράφουν στον *καθόλου λόγον* είναι η σκεπτική ικανότητα για φιλοσοφική έρευνα, είναι λογικό το ότι το κύριο μέρος αυτής της περιγραφής αφορά τους τρόπους με τους οποίους οι Σκεπτικοί εξασκούν αυτή την ικανότητα, και επομένως τους τρόπους με τους οποίους οι Σκεπτικοί διεξάγουν τις φιλοσοφικές τους έρευνες, μέσω των οποίων συμβαίνει να καταλήγουν στην *ἐποχὴ*.

Ο πρώτος τύπος αντίθεσης των πραγμάτων που διακρίνει ο Σέξτος εισαγωγικά στην παρουσίαση των τρόπων είναι η αντίθεση μεταξύ *φαινομένων*. Αναφορικά με τον όρο "*φαινόμενον*" ο Σέξτος έχει ήδη πει, στις παρατηρήσεις του για τον ορισμό του Σκεπτικισμού ως ικανότητα να αντιπαραθέτει

[58] Η πρώτη σημασία για το *συνάγω* στο Liddell-Scott είναι "φέρνω μαζί" ή "συγκεντρώνω". "Συνάγω από προκείμενες, συμπεραίνω ή αποδεικνύω" είναι μια τεχνική σημασία που συναντάμε σε συγκεκριμένα φιλοσοφικά και λογικά συμφραζόμενα. Εδώ τα συμφραζόμενα υποστηρίζουν την τεχνική σημασία. Οι μεταφραστές στην αγγλική γλώσσα συμφωνούν σε αυτό. Ο Bury και ο Mates μεταφράζουν: "…suspension of judgment is brought about…", οι Annas/Barnes: "…I shall set down the modes through which we conclude to suspension of judgment". Ο Στ. Δημόπουλος μεταφράζει ωστόσο "συνάγεται λογικά" προκρίνοντας την τεχνική σημασία του όρου. Ωστόσο δύσκολα θα μπορούσε να υποστηριχθεί η άποψη ότι η *ἐποχὴ* είναι μια στάση στην οποία καταλήγουν οι Σκεπτικοί ως αποτέλεσμα λογικής συνεπαγωγής.

φαινόμενα και *νοουμένα*, ότι *φαινόμενα* σε αυτά τα συμφραζόμενα σημαίνει *αἰσθητά*, πράγματα που μπορούν να γίνουν αντιληπτά με τις αισθήσεις (*ΠΥ* Ι 9: *"φαινόμενα" δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά*). Τα παραδείγματα που δίνει εδώ για τα φαινόμενα δείχνουν ότι ο όρος χρησιμοποιείται ξανά με το ίδιο νόημα. Το παράδειγμα για τον πρώτο τύπο αντίθεσης είναι: "ο ίδιος πύργος φαίνεται στρογγυλός από απόσταση αλλά τετράγωνος από κοντά" (§32). Πρόκειται για ένα παράδειγμα συνηθισμένο και στις συζητήσεις των Δογματικών. Οι Επικούρειοι, για παράδειγμα, επιχείρησαν να δώσουν μια απάντηση σε αυτή την φαινομενική αντίφαση με τη θεωρία τους για την αισθητηριακή αντίληψη (βλ. στο Σέξτο *Μ* 7 208-209). Ωστόσο δεν μπορούμε να πούμε ότι πρόκειται για υλικό που παρήγαγαν οι δογματικοί φιλόσοφοι, ως Δογματικοί. Μοιάζει περισσότερο να ανήκει στο κοινό υλικό, όπως το ονομάζει ο Σέξτος (στο *ΠΥ* Ι 210-211) που όλες οι φιλοσοφικές σχολές μπορούν να χρησιμοποιούν και που το βρίσκουμε και στον βίο. Ο καθένας σε μια συνηθισμένη περίσταση παρατήρησης ενός πύργου μπορεί να έχει την εμπειρία αυτών των δύο αντιφατικών εντυπώσεων. Παρ' όλα αυτά το να θεωρήσει κανείς αυτές τις δύο εντυπώσεις αντιφατικές με ένα τρόπο σοβαρό και ανεπίλυτο, προϋποθέτει την πρωταρχική φιλοσοφική προοπτική μέσα από την οποία ψάχνουμε για ένα ιδιαίτερο είδος αλήθειας, μια προοπτική που, όπως είδαμε νωρίτερα, ανοίγεται ως αντίδραση στην ανωμαλία των πραγμάτων. Διαφορετικά μπορεί κάποιος να έχει αυτές τις αντιφατικές εντυπώσεις αλλά να μην τον απασχολήσουν καθόλου –και το ίδιο και με άλλες παρόμοιες περιπτώσεις όπως αυτή του κουπιού που εμφανίζεται σπασμένο μέσα στο νερό–, εφόσον στην καθημερινή ζωή έχουμε τρόπους για να ελέγξουμε αυτό που βλέπουμε και να αποφασίσουμε τι είναι αλήθεια και τι είναι ψέμα· για παράδειγμα, εύκολα αποφασίζουμε, αφού πάμε κοντά, ότι η στρογγυλή μορφή ήταν μόνο οφθαλμαπάτη και η αλήθεια είναι ότι ο πύργος είναι τετράγωνος. Ωστόσο, από τη φιλοσοφική προοπτική, αυτές οι διαδικασίες δεν είναι επαρκείς για να φτάσουμε σε αυτό που ψάχνουμε, δηλαδή σε κάτι που να είναι πράγματι αληθές με την έννοια του να είναι πλήρως απαλλαγμένο από οποιοδήποτε είδος ανωμαλίας και αντίφασης. Έτσι για τους φιλοσόφους αυτό το είδος της αντίθεσης μοιάζει να ανήκει στο κοινό υλικό που λαμβάνουν υπ' όψιν και στη βάση του οποίου αρχίζουν να φιλοσοφούν.

Τα πράγματα είναι παρόμοια αλλά από κάποιες πλευρές διαφέρουν στο δεύτερο παράδειγμα που δίνει ο Σέξτος για τον τύπο της αντίθεσης μεταξύ νοουμένων:

> *ΠΥ* Ι 32: *κατασκευάζοντα ὅτι ἔστι πρόνοια ἐκ τῆς τάξεως τῶν οὐρανίων, ἀντιτιθῶμεν τὸ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς δυσπραγεῖν πολλάκις τοὺς δὲ κακοὺς εὐπραγεῖν, καὶ διὰ τούτου συνάγωμεν τὸ μὴ εἶναι πρόνοιαν·*
>
> Στην υποστήριξη με βάση την τάξη των ουρανίων σωμάτων της ύπαρξης της θείας πρόνοιας αντιπαραθέτουμε το ότι πολλές φορές οι καλοί δυστυχούν ενώ οι κακοί ευτυχούν και συνάγουμε από αυτό ότι δεν υπάρχει θεία πρόνοια.

Και οι δύο αυτές απόψεις, παρ' όλο που είναι περίπλοκες σκέψεις που προϋποθέτουν την ικανότητα να προχωρά κανείς πέρα από απλές παρατηρήσεις σε συμπεράσματα που υπερβαίνουν τα όσα δίνονται άμεσα στην παρατήρηση, δεν είναι απαραίτητο να ανήκουν σε κάποιο φιλοσοφικό σύστημα ή να έχουν παραχθεί από τη φιλοσοφική σκέψη των Δογματικών. Ο καθένας θα μπορούσε να οδηγηθεί στη διατύπωση αυτών των απόψεων, ακόμα και στην διατύπωση και των δύο και να δει έτσι την ανησυχητική αντίφαση που προκύπτει. Αλλά και πάλι κάποιος μπορεί να αποφασίσει να αγνοήσει την αντίφαση και να εμπιστευτεί π.χ. την άποψη που υπερασπίζεται η θρησκεία του, ενώ κάποιοι άλλοι ίσως αποφασίσουν να επιχειρήσουν να ανακαλύψουν οι ίδιοι τι είναι αλήθεια και τι είναι ψέμα. Μόνο αυτή η τελευταία ομάδα ανθρώπων βλέπει την αντίφαση ως ανεπίλυτη —τουλάχιστον κατ' αρχάς ανεπίλυτη—, και είναι αυτή η ομάδα που έχει μια φυσική κλίση προς τη φιλοσοφία, έχοντας, όπως υπονοεί ο Σέξτος, εκείνη τη δύναμη του νου που απαιτείται για να στραφεί κανείς στη φιλοσοφία.

Ο τελευταίος τύπος αντιθέσεων για τις οποίες ο Σέξτος δίνει το ακόλουθο παράδειγμα είναι μεταξύ φαινομένων και νοουμένων:

> *ΠΥ* Ι 33: *ὡς ὁ Ἀναξαγόρας τῷ <κατασκευάζοντι> λευκὴν εἶναι τὴν χιόνα ἀντετίθει, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιὼν ἄρα μέλαινά ἐστιν.*
>
> όπως έκανε ο Αναξαγόρας όταν αντιπαράθεσε στο ότι το χιόνι είναι λευκό το ότι το χιόνι είναι παγωμένο νερό, και το νερό είναι μαύρο, και επομένως και το χιόνι είναι μαύρο.

Σε αυτή την περίπτωση η Σέξτος ρητά αποδίδει σε έναν φιλόσοφο, στον Αναξαγόρα το παράδειγμά του. Πάλι όμως η σκέψη ότι το χιόνι είναι παγωμένο νερό και το νερό είναι μαύρο, και επομένως το χιόνι είναι μαύρο, δεν προϋποθέτει κάποιο επιχείρημα που ανήκει σε μια συγκεκριμένη σχολή δογματικής φιλοσοφίας (δεν περιέχει π.χ. κανενός είδους τεχνικούς όρους ή ιδιαίτερους τύπους συμπερασμού). Μπορούμε να φανταστούμε ένα Σοφιστή να δείχνει στη βαθιά θάλασσα και να ρωτάει ποιο είναι το χρώμα του νερού, και παίρνοντας την απάντηση ότι είναι μαύρο, να προχωρά στο επιχείρημα ότι επομένως το χιόνι δεν μπορεί να είναι άσπρο. Ή μπορεί να φανταστούμε άλλους ανθρώπους, που δεν είναι αναγκαστικά ήδη φιλόσοφοι ή Σοφιστές, να προβληματίζονται για το χρώμα του νερού, εν μέρει μέσω αντιφάσεων ανάμεσα σε αυτά που βλέπουν και σε συμπεράσματα ανάλογα με αυτά που χρησιμοποίησε ο Αναξαγόρας.

Επομένως τα παραδείγματα που δίνει εισαγωγικά ο Σέξτος για τα είδη των αντιθέσεων που τίθενται με τους τρόπους της *ἐποχῆς*, δείχνουν ότι τόσο οι ίδιες οι αντιθέσεις όσο και το υλικό που χρησιμοποιείται σε αυτές, δηλαδή τα φαινόμενα και τα νοούμενα, δεν χρειάζεται να έχουν παραχθεί από τη φιλοσοφική σκέψη των Δογματικών, αλλά μπορεί να είναι κοινό υλικό που όλοι μας μπορεί να το σκεφτούμε και που οι πρώτοι φιλόσοφοι και όλες οι φιλοσοφικές σχολές μπορούν να χρησιμοποιούν όταν φιλοσοφούν.

Μια σύντομη παρέκβαση για τις παρατηρήσεις του Σέξτου αναφορικά με το κοινό υλικό που χρησιμοποιούν όλοι οι φιλόσοφοι θα ήταν εδώ διαφωτιστική. Στο *ΠΥ* Ι 210-211 ο Σέξτος συζητά την άποψη του Αινησίδημου για τη σχέση μεταξύ της φιλοσοφίας του Ηράκλειτου και του Σκεπτικισμού, μια σχέση που σύμφωνα με αυτή την άποψη έγκειται στο γεγονός ότι οι Σκεπτικοί δέχονται ότι τα αντίθετα εμφανίζονται να ισχύουν για το ίδιο πράγμα. Το επιχείρημα του Σέξτου ενάντια σε αυτή την άποψη είναι ότι εδώ δεν έχουμε πράγματι μια πεποίθηση των Σκεπτικών:

> *ΠΥ* Ι 210-211: *τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι οὐ δόγμα ἐστὶ τῶν σκεπτικῶν ἀλλὰ πρᾶγμα οὐ μόνον τοῖς σκεπτικοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπίπτον· οὐδεὶς γοῦν τολμήσαι ἂν εἰπεῖν ὅτι τὸ μέλι οὐ γλυκάζει τοὺς ὑγιαίνοντας ἢ ὅτι*

τοὺς ἰκτερικοὺς οὐ πικράζει, ὥστε ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως ἄρχονται οἱ Ἡρακλείτειοι, καθάπερ καὶ ἡμεῖς, ἴσως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι φιλοσοφίαι. …ἀρχὰς ἔχουσιν οὐ μόνον ἡμῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ τῷ βίῳ ὑποπιπτούσας

Το ότι τα αντίθετα φαίνεται να ισχύουν για το ίδιο πράγμα… δεν είναι δόγμα των σκεπτικών αλλά κάτι που αντιλαμβάνονται όχι μόνο οι Σκεπτικοί αλλά και οι άλλοι φιλόσοφοι και όλοι οι άνθρωποι. Για παράδειγμα κανείς δεν θα τολμούσε να πει ότι το μέλι δεν γλυκαίνει τους υγιείς ή ότι δεν πικραίνει τους ικτερικούς. Έτσι λοιπόν οι Ηρακλείτειοι αρχίζουν όπως και εμείς, και ίσως και οι άλλοι φιλόσοφοι από έννοιες κοινές σε όλους. … έχουν αρχές που τις αντιλαμβανόμαστε όχι μόνο εμείς αλλά και οι άλλοι φιλόσοφοι, αλλά και ο βίος.

Και καταλήγει:

…πάντες κοιναῖς ὕλαις κεχρήμεθα

…όλοι κοινά υλικά χρησιμοποιούμε..

Ο Σέξτος θεωρεί κοινό υλικό μια αρκετά γενική άποψη, όπως η άποψη ότι τα αντίθετα εμφανίζονται να ισχύουν για το ίδιο πράγμα. Επομένως δεν είναι μόνο συγκεκριμένες παρατηρήσεις όπως ότι το μέλι γλυκαίνει τους υγιείς και πικραίνει τους ικτερικούς, που μπορούν να θεωρηθούν κοινό υλικό, αλλά και γενικές σκέψεις για τα πράγματα τις οποίες αναπτύσσουμε στη βάση αλλά και καθ' υπέρβαση τέτοιων παρατηρήσεων. Αυτό είναι κάτι που έχουμε επίσης δει στα παραδείγματα που δίνει ο Σέξτος για τα νοούμενα όταν παρουσιάζει τους τύπους των αντιθέσεων. Απλές παρατηρήσεις αλλά και πιο γενικές και περίπλοκες σκέψεις θεωρούνται κοινές όχι με την έννοια ότι όλοι μας κάθε φορά που, για παράδειγμα, σκεφτόμαστε το μέλι, σκεφτόμαστε επίσης και ότι οι πικραίνει τους ικτερικούς, ή ότι όλοι μας όταν σκεφτόμαστε κάτι με ένα συγκεκριμένο τρόπο έχουμε κατά νου ότι το αντίθετο ίσως επίσης να εμφανίζεται να ισχύει για το ίδιο πράγμα. Όλα αυτά δεν τα αντιλαμβανόμαστε όλοι και συνεχώς. Είναι όμως κοινές σκέψεις με την έννοια ότι φτάνουμε σε αυτές χωρίς τη βοήθεια κάποιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής σχολής, ή χωρίς γενικότερα να χρειαζόμαστε αναγκαστικά τη βοήθεια του φιλοσοφείν ως καθιερωμένου τρόπου έρευνας για τα πράγματα. Είναι επίσης κοινές με την έννοια ότι εφόσον φτάσουμε σε αυτές τις αποδεχόμαστε και δεν μπορούμε να τις αμφισβητήσουμε ως σκέψεις και παρατηρήσεις· δεν

μπορούμε να αμφισβητήσουμε ότι τα αντίθετα εμφανίζονται να ισχύουν για το ίδιο πράγμα, και παρόμοια δεν μπορούμε να αμφισβητήσουμε ότι το κουπί μέσα στο νερό μοιάζει σπασμένο, ενώ δεν μοιάζει σπασμένο έξω από το νερό. Ο Σέξτος θεωρεί, με αυτό τον τρόπο, ότι η σκέψη πως τα αντίθετα εμφανίζονται να ισχύουν για το ίδιο πράγμα είναι μια κοινά αποδεκτή σκέψη και έτσι θεωρεί ότι οι Ηρακλείτειοι ξεκινούν από *κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως*, από μια κοινή για όλους τους ανθρώπους έννοια. Ήταν κοινός τόπος για τους φιλοσόφους της εποχής του Σέξτου ότι εκ φύσεως σκεφτόμαστε για τα πράγματα με συγκεκριμένους τρόπους, που αντικατοπτρίζονται στις κοινές μας έννοιες (*προλήψεις*), και αυτές οι κοινές έννοιες είναι η κοινή αφετηρία για κάθε φιλοσοφική έρευνα. Έτσι ο Σέξτος μπορεί να αποκαλεί κοινή πρόληψη τη γενική σκέψη ότι τα αντίθετα εμφανίζονται να ισχύουν για το ίδιο πράγμα, υπονοώντας ότι πρόκειται για μια σκέψη στην οποία φτάνουμε με φυσικό τρόπο και που όπως και τις *προλήψεις* οι φιλόσοφοι μπορούν να τη χρησιμοποιούν ως το ανεπεξέργαστο υλικό από το οποίο ξεκινούν τη φιλοσοφική έρευνα.

Η αντίθεση "το μέλι άλλους τους γλυκαίνει και άλλους τους πικραίνει", που στηρίζεται σε απλές παρατηρήσεις, ανήκει επίσης στο κοινό υλικό που μπορούν να χρησιμοποιήσουν όλες οι φιλοσοφικές σχολές. Για παράδειγμα, εκτός από τους Σκεπτικούς, οι Δημοκρίτειοι χρησιμοποιούν αυτή την αντίθεση, όπως μπορούμε να δούμε στο κεφάλαιο του Σέξτου για τη σχέση Σκεπτικισμού και Δημοκρίτειας φιλοσοφίας (*ΠΥ* Ι 213-214). Εδώ ο Σέξτος αρνείται ότι η χρήση της φράσης "*οὐ μᾶλλον*" είναι κοινή για τις δύο σχολές, εφόσον όπως υποστηρίζει τη χρησιμοποιούν με διαφορετικό τρόπο. Ωστόσο, μοιάζει να αποδέχεται ότι οι Πυρρώνειοι και οι Δημοκρίτειοι χρησιμοποιούν με τον ίδιο τρόπο την ανωμαλία των φαινομένων, δηλαδή ότι τη χρησιμοποιούν ως αφετηρία, παρ' όλο που προχωρούν διαφορετικά και καταλήγουν να υιοθετούν εντελώς διαφορετική στάση όταν χρησιμοποιούν και οι δύο τη φράση "*οὐ μᾶλλον*".

Ο Σέξτος αναφέρεται εδώ σε αντιθέσεις του τύπου "το μέλι άλλους τους γλυκαίνει και άλλους τους πικραίνει" με τη γενική περιγραφή "*ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων*" (§214). Στην παρουσίαση των δέκα τρόπων έχουμε και το

συγκεκριμένο παράδειγμα με το μέλι να παράγεται σύμφωνα με τον τέταρτο τρόπο (§101) και αρκετές περιπτώσεις όπου αυτό που παίρνουμε με την εφαρμογή των τρόπων περιγράφεται ως ανωμαλία των φαινομένων ή των πραγμάτων (§112, 114, 132, 163). Έχουμε ήδη δει ότι η ανωμαλία στα πράγματα, σύμφωνα με τον Σέξτο, βρίσκεται στις απαρχές του φιλοσοφείν και είναι περισσότερο ένα γεγονός στο οποίο αντιδρούν με ένα συγκεκριμένο τρόπο αυτοί που στρέφονται στη φιλοσοφία παρά το προϊόν του ίδιου του φιλοσοφείν, πολύ λιγότερο το προϊόν μια συγκεκριμένης φιλοσοφικής σχολής. Αλλά αν οι αντιθέσεις που παίρνουμε με τους τρόπους αντιπροσωπεύουν αυτή την ανωμαλία στα πράγματα, και αν αυτές οι αντιθέσεις αποτελούν κοινό υλικό που μπορεί να χρησιμοποιηθεί από όλες τις φιλοσοφικές σχολές πώς θα πρέπει να κατανοήσουμε το ρόλο των σκεπτικών τρόπων ως τρόπων για το σχηματισμό αυτών των αντιθέσεων, καθώς και το ρόλο των τρόπων στην ανάπτυξη του Πυρρωνισμού;

Πρώτα από όλα, νομίζω ότι οι τρόποι δεν παράγουν αυτές τις αντιθέσεις· οι αντιθέσεις με έναν τρόπο είναι εκεί, και αν υιοθετήσουμε μια συγκεκριμένη προοπτική, αυτή των πρώτων φιλοσόφων, είναι εκεί για να τις δούμε ως σοβαρές και ανεπίλυτες αντιφάσεις. Οι τρόποι μοιάζει να αντιπροσωπεύουν μια συνειδητή και συστηματική υιοθέτηση αυτής της προοπτικής. Μοιάζουν με πρακτικές οδηγίες για το πώς μπορούμε να μετατοπιζόμαστε σε αυτή την πρωταρχική φιλοσοφική προοπτική προκειμένου να καταφέρουμε να κινηθούμε σε ένα ολόκληρο φάσμα διαφορετικών αντιθέσεων και έτσι να συνεχίσουμε να ερευνούμε στο πνεύμα των πρώτων φιλοσόφων.

Ωστόσο, θέσεις που είναι ξεκάθαρα το προϊόν της δογματικής φιλοσοφικής σκέψης μπορούν επίσης να χρησιμοποιηθούν ως υλικό που αντιπαραθέτουν οι Σκεπτικοί. Για παράδειγμα στον δέκατο τρόπο, όπως έχω αναφέρει ξανά, ο Σέξτος μιλάει για μια συγκεκριμένη κατηγορία απόψεων, την *δογματικὴν ὑπόληψιν*, η οποία μπορεί να αντιπαρατεθεί σε μια άλλη άποψη του ίδιου είδους, ή με τρόπους ζωής, έθιμα, νόμους ή μύθους. Περιγράφει την *δογματικὴν ὑπόληψιν* ως εξής:

> *ΠΥ* Ι 147: *δογματικὴ δέ ἐστιν ὑπόληψις παραδοχὴ πράγματος δι' ἀναλογισμοῦ ἤ τινος ἀποδείξεως κρατύνεσθαι δοκοῦσα, οἷον ὅτι*

> *ἄτομα ἔστι τῶν ὄντων στοιχεῖα ἢ ὁμοιομερῆ <ἢ> ἐλάχιστα ἤ τινα ἄλλα.*
>
> …είναι η παραδοχή ενός πράγματος που θεωρείται ότι ισχυροποιείται με τον αναλογικό συμπερασμό ή με κάποια απόδειξη, όπως για παράδειγμα το ότι τα άτομα είναι τα στοιχεία των όντων ή τα ομοιομερή ή τα ελάχιστα μέρη ή κάτι άλλο.

Στο *ΠΥ* ΙΙΙ 32 αναφέρει τις ίδιες θέσεις, και άλλες, ως απαντήσεις που έδωσαν διαφορετικοί φιλόσοφοι στο ερώτημα για την υλική αρχή των όντων. Στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης μπορούμε να κατανοήσουμε πώς αυτοί οι φιλόσοφοι σκέφτονται για όλα αυτά, και στο πλαίσιο των θεωριών τους μπορούμε καταλάβουμε πώς εννοούν ο καθένας από αυτούς τους ιδιαίτερους όρους που χρησιμοποιούν, π.χ. άτομα ή ομοιμερή ή ελάχιστα μέρη, ή ακόμα αμερή σώματα ή άναρμοι όγκοι ή αριθμοί ή πέρατα των σωμάτων ή ποιότητες, για να αναφερθώ σε μερικές ακόμα περιπτώσεις που παραθέτει ο Σέξτος στο ΙΙΙ 32. Παρ' όλο που δεν μπορούμε να πούμε ότι αυτές οι θέσεις ανήκουν στο κοινό υλικό από το οποίο όλοι οι φιλόσοφοι ξεκινούν και που είναι διαθέσιμο ακόμα και στο βίο, από τη στιγμή που οι Δογματικοί παράγουν αυτές τις θέσεις, οι αντιθέσεις μεταξύ τους, αλλά και με άλλες απόψεις που έχουν παραχθεί με διαφορετικούς τρόπους, είναι εκεί και μπορεί να τις δει όποιος είναι επαρκώς ενημερωμένος για αυτές τις δογματικές θέσεις. Έτσι οι Σκεπτικοί, όπως και οι άλλοι φιλόσοφοι, δεν χρειάζεται να αρχίσουν να φιλοσοφούν από αντιθέσεις που αφορούν υλικό που έχει παραχθεί από τους δγοματικούς φιλοσόφους. Μπορούν να προχωρήσουν στο να δουν τις αντιθέσεις που ενέχει ειδικά αυτό το υλικό που έχει παραχθεί από τη δογματική φιλοσοφία, αλλά δεν είναι απαραίτητο να είναι αυτή η πρώτη ή η κύρια φιλοσοφική τους εργασία.

Το ότι οι δέκα τρόποι είναι κακά επιχειρήματα είναι μια αρκετά διαδεδομένη άποψη[59] —ειδικά σε σύγκριση με τους πολύ πιο εκλεπτυσμένους πέντε τρόπους. Κάποιες ερμηνείες της φιλοσοφίας του Σέξτου έχουν αμφισβητήσει τη σημασία των δέκα τρόπων για το Σκεπτικισμό του Σέξτου. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Σέξτος τους παρουσιάζει αλλά δε τους χρησιμοποιεί, και

[59] Η Striker αναφέρεται σε αυτή την άποψη ως πρόταση κάποιου από τους συναδέλφους της ("The Ten Tropes of Aenesidemus", στο M. Burnyeat *(*ed.), *The Skeptical Tradition*, Μπέρκλεϋ κλπ. 1983, σ. 96).

επομένως δεν παίζουν κάποιο ρόλο το έργο του και στο Σκεπτικισμό του. Ο Bailey έχει υποστηρίξει: "μοιάζει προφανές ότι παρ' όλο που ο Σέξτος αντιμετωπίζει τους τρόπους του Αινισήδημου με σεβασμό, στον ίδιο το Σέξτο έχουν κάνει μεγαλύτερη εντύπωση οι πέντε τρόποι της *ἐποχῆς* που υποτίθεται ότι παραδίδονται από τον Αγρίππα και τους ακόλουθούς του. Τα επιχειρήματα του Αγρίππα επανέρχονται με σχεδόν μονότονη κανονικότητα στις *Υποτυπώσεις* και στο *Προς Δογματικούς* (βλ. π.χ. *ΠΥ* ΙΙ 19-20, 91-3, 121-3, ΙΙΙ 7-9, 33-6, *Μ* VII 315-16, 427-9, VIII 19-23, 340-3, ΙΙ 174-8) και κανένας άλλος τύπος επιχειρήματος δεν έχει ανάλογο βαθμό σπουδαιότητας. Επιπλέον ο Σέξτος σε κάποιες περιπτώσεις δηλώνει ανοιχτά ότι τα επιχειρήματα του Αγρίππα καθιστούν τα άλλα του επιχειρήματα κατ' ουσίαν περιττά (*ΠΥ* Ι 185-6 και ΙΙ 21). Μπορούμε έτσι με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι η *έποχή* του Σέξτου είναι πρωταρχικά παράγωγο της επίδρασης που ασκεί ο τύπος συλλογισμού που τίθεται από τους πέντε τρόπους του Αγρίππα" (*Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism,* Oxford 2002, σ. 133).

Η θέση του Bailey δεν νομίζω ότι είναι ούτε "προφανής" ούτε "ασφαλής υπόθεση". Πρώτα από όλα ο Σέξτος ποτέ δεν δηλώνει, ανοιχτά ή όχι, ότι οι πέντε τρόποι καθιστούν "κατ' ουσίαν περιττούς" τους δέκα τρόπους. Αντιθέτως, ρητά σημειώνει ότι οι νεώτεροι Σκεπτικοί "παρουσιάζουν τους πέντε τρόπους όχι για να απορρίψουν τους δέκα τρόπους, αλλά για να ελέγχουν την προπέτεια των δογματικών με μεγαλύτερη ποικιλία χρησιμοποιώντας και αυτούς μαζί με εκείνους" (*ΠΥ* Ι 177). Στο *ΠΥ* Ι 185-186, όπου αναφέρεται ο Bailey για να υποστηρίξει την άποψή του[60], ο Σέξτος παρατηρεί ότι οι πέντε τρόποι "ίσως να επαρκούν", όχι γενικά σε όλες τις περιπτώσεις των σκεπτικών επιχειρημάτων αλλά μόνο ενάντια στις θεωρίες των δογματικών για τις αιτιακές σχέσεις (αἰτιολογίαι). Είναι ειδικά οι τρόποι ενάντια στις "αιτιολογίες" που παρουσιάζονται ως ίσως περιττοί, εφόσον οι πέντε τρόποι που μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν γενικά ενάντια στις θεωρίες των Δογματικών, θα μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιηθούν και ενάντια στις "αιτιολογίες".

[60] Το *ΠΥ* ΙΙ 21, η δεύτερη από τις δύο αναφορές του Bailey, δεν αναφέρεται στο θέμα με επαρκή για μένα σαφήνεια ώστε να μπορώ να δω πώς μπορεί να λειτουργεί υποστηρικτικά για τη θέση του Bailey.

Εξ άλλου, ο σεβασμός στον Αινησίδημο, τον ιδρυτή της σχολής του, δεν είναι από μόνος του επαρκής για να κάνει το Σέξτο να αφιερώσει ένα τόσο μεγάλο μέρος του *καθόλου λόγου* στους δέκα τρόπους, όταν μάλιστα δεν αναφέρει καν το όνομα του Αινησίδημου στην παρουσίαση των δέκα τρόπων. Αντιθέτως αποδίδει στον Αινησίδημο τους οκτώ τρόπους ενάντια στις "αιτιολογίες" των δογματικών, για τη χρήση των οποίων, όπως είδαμε δεν διστάζει να εκφράσει επιφυλάξεις. Επιπλέον, παρά τον όποιο σεβασμό είχε για τον Αινησίδημο, δεν ήταν αρκετός σε άλλες περιπτώσεις για να τον αποτρέψει από το να υπογραμμίσει την ανοιχτή διαφωνία του με συγκεκριμένες απόψεις του Αινησίδημου, όπως για παράδειγμα την άποψη του Αινησίδημου ότι η Σκεπτική αγωγή είναι οδός για την Ηρακλείτεια φιλοσοφία (*ΠΥ* Ι 210-211).

Παραμένει, ωστόσο, το γεγονός ότι ο Σέξτος παρόλο που στο πρώτο βιβλίο των *ΠΥ* αποδίδει μια τόσο εξέχουσα θέση στους δέκα τρόπους και παρέχει μια τόσο εκτεταμένη περιγραφή τους, στο υπόλοιπο έργο του δεν τους χρησιμοποιεί ιδιαίτερα. Αλλά δεν μπορούμε να συμπεράνουμε από αυτό ότι δεν παίζουν σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφία του, ειδικά αν είναι σωστό όπως επιχείρησα να υποστηρίξω ότι η επίθεση στη δογματική φιλοσοφία δεν ήταν ούτε η μόνη ούτε η κύρια φιλοσοφική πρακτική των Πυρρώνειων.

Στην περίπτωση των πέντε τρόπων, των δύο τρόπων και των τρόπων ενάντια στις "αιτιολογίες", βρίσκουμε στο κείμενο του Σέξτου ρητές παρατηρήσεις που αναφέρονται στη χρήση τους στο πλαίσιο της διαλεκτικής συζήτησης, στην υπηρεσία της αναίρεσης μια δογματικής επίλυσης των αντιθέσεων. Η *ad hominem* έρευνα ενάντια στους δογματικούς φιλοσόφους είναι ένα είδος έρευνας στο οποίο μοιάζει να ταιριάζουν οι παραπάνω τρόποι. Το υπόλοιπο έργο του Σέξτου επαληθεύει το ότι οι πέντε τρόποι πράγματι χρησιμοποιούνταν σε αυτό το είδος έρευνας.

Δεν είναι το ίδιο εύκολο να κατανοήσουμε το τι είδους έρευνα διεξάγουν οι Σκεπτικοί με τους δέκα τρόπους. Μία ερμηνεία που έχει προταθεί είναι ότι οι δέκα τρόποι είναι επίσης μέρος της ίδιας *ad hominem* έρευνας ενάντια στους δογματικούς φιλοσόφους. Η S. Stough έχει υποστηρίξει: "Η δύναμη των

τρόπων είναι πιο προφανής αν τους δούμε ως μια επίθεση σε φιλοσοφικές θεωρίες (εκ των οποίων η Στωική είναι σε αυτή την περίπτωση το καλύτερο παράδειγμα) που επιχειρούν να υπερβούν τα δεδομένα της εμπειρίας προς μια εξωτερική και, σύμφωνα με τους Σκεπτικούς, άγνωστη πραγματικότητα" (*Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Μπέρκλεϋ 1969, σ. 93). Η άποψή της είναι ότι οι δέκα τρόποι δεν αφορούν διαφορές γνωμών, αλλά ότι "η πρωταρχική ασυμφωνία σε όλους τους τρόπους αφορά αισθητηριακές εντυπώσεις…" (σ. 78). Πολλά θα μπορούσαν να ειπωθούν ενάντια σε αυτή την ερμηνεία. Η G. Striker έχει δώσει ένα γενικό επιχείρημα ενάντια στην άποψη της Stough όταν υποστηρίζει, σωστά νομίζω, ότι "Οι Σκεπτικοί, αν μη τι άλλο, δεν θεωρούσαν ότι επιχειρηματολογούν από ή ενάντια σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές τοποθετήσεις· αυτός ο τύπος επιχειρηματολογίας ανήκε, σύμφωνα με τον Σέξτο (*ΠΥ* Ι 5-6), στο ειδικό μέρος της Πυρρώνειας έκθεσης, στο οποίο επιχειρηματολογούσαν ενάντια "σε καθένα από τα μέρη της αποκαλούμενης φιλοσοφίας", σε αντίθεση με τη γενικό λόγο στον οποίο παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά του ίδιου του Σκεπτικισμού" ("The Ten Tropes of Aenesidemus", στο M. Burnyeat (επιμ.), *The Sceptical Tradition*, Μπέρκλεϋ 1983, σ. 98).

Παρ' όλα αυτά δεν είναι λάθος να θεωρήσουμε ότι οι Σκεπτικοί χρησιμοποιούν τους δέκα τρόπους ενάντια στη δογματική φιλοσοφία. Υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες ο Σέξτος χρησιμοποιεί, στον *ειδικόν λόγον*, ενάντια σε θέσεις που έχουν υποστηριχθεί από τη δογματική φιλοσοφία παραδείγματα που έχει δώσει στην παρουσίαση των δέκα τρόπων. Για παράδειγμα, ο Σέξτος χρησιμοποιεί το γεγονός ότι το μέλι γλυκαίνει τους υγιείς και πικραίνει τους ικτερικούς ενάντια στη γενική θέση των Δογματικών ότι οι αισθήσεις είναι το κριτήριο αλήθειας (*ΠΥ* ΙΙ 51), και ενάντια στη θέση ότι η διάνοια μαζί με τις αισθήσεις μπορούν να λειτουργήσουν ως τέτοιο κριτήριο (*ΠΥ* ΙΙ 63). Οι Σκεπτικοί αποκαλύπτουν ότι εκεί όπου οι Δογματικοί ισχυρίζονται ότι βρίσκουν στέρεο έδαφος πάνω στο οποίο εδραιώνουν τις θεωρίες τους, αυτό που έχουμε στην πραγματικότητα είναι ανωμαλία στα πράγματα και αντιτιθέμενες απόψεις, πάνω στα οποία καμιά θεωρία που δεν είναι δογματική δεν μπορεί να εδραιωθεί. Έτσι οι δέκα τρόποι μπορούν να λειτουργήσουν ενάντια στη δογματική φιλοσοφία, αλλά φαίνεται ότι δεν

έχουν σχεδιαστεί ή δεν έχουν συλλεχθεί και συστηματοποιηθεί προκειμένου να χρησιμοποιηθούν στην επίθεση στη δογματική φιλοσοφία.

Είναι χαρακτηριστικό, και πολλοί μελετητές το έχουν επισημάνει, ότι μεγάλο μέρος του υλικού που βρίσκουμε στους δέκα τρόπους δεν αποτελεί επινόηση των Σκεπτικών, αλλά μάλλον κοινά επιχειρήματα που αναπτύχθηκαν από τους φιλοσόφους πριν από τους Σκεπτικούς· οι τελευταίοι μόνο συστηματοποίησαν και οργάνωσαν αυτά τα επιχειρήματα στη μορφή των δέκα τρόπων. Πιο ξεκάθαρα σε σχέση με τους άλλους τρόπους αντιπροσωπεύουν κοινό υλικό με την έννοια των κοινών αντιθέσεων από τις οποίες πολλοί φιλόσοφοι άρχισαν να φιλοσοφούν. Όπως έχουμε δει, πρωταρχικά οι φιλόσοφοι είχαν αρχίσει να ερευνούν εστιάζοντας ακριβώς πάνω σε αυτές τις απλές ανωμαλίες ή αντιφάσεις, και οι Σκεπτικοί απέδιδαν στον εαυτό τους αφοσίωση σε αυτόν τον πρωταρχικό τρόπο έρευνας αναφορικά με τα πράγματα. Αν είναι έτσι, τότε οι δέκα τρόποι θα έπρεπε να κατανοηθούν πρωταρχικά ως τρόποι με τους οποίους οι Σκεπτικοί ερευνούν στα πράγματα *αυτόνομα*, σαν τους πρώτους φιλοσόφους. Το ότι συστηματοποιούν τους δέκα τρόπους αντικατοπτρίζει και υπηρετεί την αφοσίωσή τους σε αυτό τον πρωταρχικό φιλοσοφείν. Αν ο Σκεπτικισμός είναι πρωταρχικά η ικανότητα να φιλοσοφεί κανείς με αυτό τον τρόπο, τότε μπορούμε να καταλάβουμε γιατί ο Σέξτος αφιερώνει ένα τόσο μεγάλο μέρος του *καθόλου λόγου*, δηλαδή του λόγου στον οποίο παρουσιάζει το γενικό χαρακτήρα της σκεπτικής ικανότητας, στην παρουσίαση των δέκα τρόπων. Από την άλλη είναι λογικό το ότι δεν τους χρησιμοποιεί τόσο πολύ στον *ειδικόν λόγον* και επομένως έξω από το πρώτο βιβλίο των *ΠΥ*, εφόσον στον ειδικόν λόγον δεν παρουσιάζει τις αυτόνομες σκεπτικές έρευνες, αλλά αναλαμβάνει μια ειδική έρευνα ενάντια στη δογματική φιλοσοφία, στην οποία οι δέκα τρόποι έχουν μόνο περιφερειακή χρησιμότητα.

Μπορούμε επίσης να καταλάβουμε γιατί οι δέκα τρόποι δεν εντυπωσιάζουν ιδιαίτερα τους σύγχρονους μελετητές και φιλοσόφους που δεν τους θεωρούν ιδιαίτερα καλά και ενδιαφέροντα επιχειρήματα. Αν δούμε καθέναν από αυτούς χωριστά, δεν μοιάζει να συνεισφέρουν κάτι πραγματικά καινούργιο με το οποίο οι Σκεπτικοί συμβάλλουν στη φιλοσοφική σκέψη. Από την άλλη μεριά, λόγω της απλής δομής δύο αντιτιθέμενων απόψεων και μιας

προσέγγισης στα πράγματα γύρω μας που θα μπορούσε να θεωρηθεί απλοϊκή έχει παρατηρηθεί ότι δεν έχουμε σε αυτούς σημάδια προχωρημένης φιλοσοφικής σκέψης. Για παράδειγμα, δεν έχουμε κανένα σημείο φιλοσοφικής αμφιβολίας για την ύπαρξη των πραγμάτων γύρω μας. Θα μπορούσαν να ειδωθούν περισσότερο ως κοινοί τόποι χωρίς ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Αλλά έτσι μας διαφεύγει ο ρόλος τους στον Σκεπτικισμό, ο οποίος είναι να συστηματοποιούν ένα κοινό τρόπο σκέψης και τον πρωταρχικό τρόπο του φιλοσοφείν, ώστε να δίνουν στους Σκεπτικούς τη δυνατότητα να επιτύχουν εκεί που οι άλλοι φιλόσοφοι απέτυχαν. Δίνουν στους Σκεπτικούς τη δυνατότητα να εντοπίζουν ένα μεγάλο φάσμα ανωμαλιών και αντιτιθέμενων απόψεων, και έτσι να εμμένουν στην πρωταρχική φιλοσοφική έρευνα και να αποφεύγουν το δογματισμό. Από την άλλη, οι δέκα τρόποι δεν είναι μόνο μια συστηματοποίηση των τρόπων με τους οποίους οι φιλόσοφοι αρχικά ερευνούσαν ή θα μπορούσαν να ερευνούν αναφορικά με τα πράγματα, αλλά αντιπροσωπεύουν ειδικά τους τρόπους με τους οποίους λειτουργεί η σκεπτική ικανότητα, και τους τρόπους με τους οποίους οι Σκεπτικοί φτάνουν στην *ἐποχή*. Οι Σκεπτικοί, από τη στιγμή που γίνονται ολοκληρωμένοι Σκεπτικοί φιλόσοφοι, μπορούν να δουν ότι αυτοί οι τρόποι έρευνας στα πράγματα είναι επίσης τρόποι μέσω των οποίων φτάνουν στην *ἐποχή* και στην αταραξία· τουλάχιστον αυτό είναι που τους έχει μέχρι τώρα συμβεί και που απομένει στους Σκεπτικούς μέσα από την άσκηση της σκεπτικής ικανότητας.

4. 2. Η ιδιαιτερότητα του σκεπτικού τρόπου του φιλοσοφείν

Χρειάζεται ακόμα να δούμε πιο καθαρά το πώς ένας κοινός τρόπος φιλοσοφικής έρευνας εξελίχτηκε στην ικανότητα στην οποία συνίσταται ο Σκεπτικισμός και τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τον πυρρώνειο τρόπο του φιλοσοφείν από αυτόν με τον οποίο συνήθιζαν να φιλοσοφούν γενικά οι πρώτοι φιλόσοφοι.

Ο Σέξτος παρουσιάζει δύο πράγματα να προσιδιάζουν στους Σκεπτικούς και να παίζουν έναν αποφασιστικό ρόλο στο να τους μετατρέπουν σε Σκεπτικούς διαφοροποιώντας τους έτσι από τους άλλους φιλοσόφους. Αυτά είναι: (1) η δεύτερη *ἀρχὴ*, την οποία ο Σέξτος ονομάζει αρχή συστάσεως του

Σκεπτικισμού, και η οποία είναι η αρχή της αντιπαράθεσης σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου, και (2) η *ἀταραξία,* η οποία ακολουθεί την *ἐποχή*.

Η αρχή συστάσεως του Σκεπτικισμού, η αρχή της αντιπαράθεσης σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου, είναι αυτή που οδηγεί τους Σκεπτικούς στο να μην δογματίζουν.[61] Είναι η θεμελιώδης αρχή που ακολουθούν οι Σκεπτικοί στη φιλοσοφία τους και η αρχή που χαρακτηρίζει τους Σκεπτικούς ως διακριτή φιλοσοφική σχολή.

Κάποιοι από τους πρώτους φιλοσόφους, καθώς φιλοσοφούσαν, έφτασαν κάποια στιγμή σε αυτή την αρχή, και είναι από αυτή τη στιγμή και μετά που δημιουργείται και αρχίζει στην πραγματικότητα ο Σκεπτικισμός. Παρ' όλο που πρόκειται για μια αρχή που προσιδιάζει στους Σκεπτικούς, οι Σκεπτικοί έφτασαν σε αυτή μέσω μιας φιλοσοφικής πρακτικής που δεν προσιδιάζει μόνο σε αυτούς. Έφτασαν σε αυτήν μέσω της κοινής έρευνας για την αλήθεια όπως την εγκαθίδρυσαν οι πρώτοι φιλόσοφοι. Καθώς ερευνούσαν προκειμένου να βρουν αν υπάρχουν ανωμαλίες που πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν, ακόμα και εκεί όπου οι ανωμαλίες ίσως να μην είναι εκ πρώτης όψεως εμφανείς, περίπτωση μετά την περίπτωση η φυσική τους ευαισθησία στην ανωμαλία μετεξελίχθηκε σε μια συγκεκριμένη ικανότητα· όπως είδαμε στον ορισμό του Σκεπτικισμού στην ικανότητα "αντιπαράθεσης φαινομένων και νοουμένων με οποιονδήποτε τρόπο". Για αυτό και αυτή η αρχή δεν χρειάζεται περαιτέρω θεωρητική στήριξη ή δικαιολόγηση. Είναι η ίδια η πρακτική της φιλοσοφικής έρευνας όπως αυτή πρωταρχικά διεξαγόταν και όπως εξελίχτηκε που οδήγησε σε αυτή.

Υπό το φως των παραπάνω, καταλαβαίνουμε ότι με την αντιπαράθεση σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου ο πρωταρχικός στόχος των Σκεπτικών δεν είναι να επιτεθούν ή να επιχειρηματολογήσουν ενάντια σε οποιονδήποτε· αντί για αυτό, το κίνητρό τους είναι η πρωταρχική επιθυμία να ανακαλύψουν το ιδιαίτερο είδος αλήθειας που αναζητούσαν οι πρώτοι φιλόσοφοι. Ούτε πρέπει

---

[61] *ΠΥ* Ι 7: *συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστιν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν*.

να παραπλανηθούμε από το γεγονός ότι ο Σέξτος μιλάει για λόγους. Παρ' όλο που η αρχή συστάσεως του Σκεπτικισμού αναφέρεται στην αντιπαράθεση λόγων, απόψεων ή επιχειρημάτων, η προέλευσή της, όπως την παρουσιάζει ο Σέξτος στο κεφάλαιο για της απαρχές τους Σκεπτικισμού, δείχνει ότι δεν πρόκειται απλά για μια τεχνική χειρισμού επιχειρημάτων, όπως αυτές που οι Σοφιστές θεωρούνταν ότι είχαν αναπτύξει, αλλά απαντά στο πρωταρχικό και αυθεντικό φιλοσοφικό κίνητρο της έρευνας για το τί είναι αληθές και τι είναι ψευδές στα πράγματα.

Το ότι η άρχή της αντιπαράθεσης σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου (*παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι*) είναι περισσότερο ένας πρακτικός κανόνας παρά μια θεωρητική αρχή γίνεται ξεκάθαρο από τις ερμηνείες που δίνει ο Σέξτος για αυτήν ως μία από τις φράσεις που χρησιμοποιούν οι Σκεπτικοί (*ΠΥ* I 202-205). Σύμφωνα με την πρώτη ερμηνεία του Σέξτου πρόκειται για μια περιγραφή του τι έχουν κάνει ως τώρα οι Σκεπτικοί και του τι τους έχει συμβεί ως τώρα. Θα έπρεπε να το κατανοήσουμε ως (§203) "Σε κάθε λόγο που έχω ερευνήσει και που επιχειρεί να υποστηρίξει κάτι δογματικά, μου φαίνεται ότι αντιτίθεται άλλος λόγος που επιχειρεί να υποστηρίξει κάτι δογματικά, ισοδύναμος με τον πρώτο ως προς την πειστικότητα ή την έλλειψή πειστικότητας". Η φράση μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί, σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία που παραθέτει ο Σέξτος, και ως υπενθύμιση ή σύσταση στους Σκεπτικούς προκειμένου αυτοί να αποφύγουν να παραπλανηθούν από τους Δογματικούς και να εγκαταλείψουν την έρευνα. Αλλά σε κάθε περίπτωση, σύμφωνα με την εξήγηση του Σέξτου, δεν θα έπρεπε να κατανοήσουμε αυτή τη φράση ως μια γενίκευση που υπερβαίνει την πρακτική να θέτουν αντιθέσεις και που φιλοδοξεί να καθιερώσει μια θεωρητική αρχή. Αυτό που ο Σέξτος επιχειρεί να ξεκαθαρίσει είναι ότι πρόκειται για μια παρατήρηση για το τι έχει συμβεί στους Σκεπτικούς μέχρι τώρα, και όχι για μια θεωρητική αρχή που στηρίζεται στη θεωρητικολογία για την αληθινή φύση των πραγμάτων. Ο Σέξτος θέλει να αποτρέψει μια ερμηνεία αυτής της αρχής ή αυτής της φράσης σύμφωνα με την οποία αυτή ισοδυναμεί με τον ισχυρισμό ότι τα πράγματα είναι ως προς τη φύση τους τέτοια ώστε πάντα για κάθε λόγο υπάρχει ένας ισοδύναμος αντίθετος λόγος. Είναι μια αρχή γενική, με την έννοια ότι μπορεί να εφαρμοστεί σε πολλές διαφορετικές περιπτώσεις, αλλά

δεν δεν είναι θεωρητική με την έννοια ότι δεν εγείρει την αξίωση να είναι θεμελιωμένη σε κάποιου είδους γνώση για το πώς είναι στη φύση τους γενικά τα πράγματα.

Όταν οι Σκεπτικοί διατύπωσαν για πρώτη φορά αυτό τον πρακτικό κανόνα θα πρέπει να ήταν μια στιγμή συνειδητοποίησης του τι έκαναν και του πού αυτό οδηγούσε. Ήταν το προϊόν αναστοχασμού πάνω σε αυτό που έκαναν για μια αρκετά μεγάλη χρονική περίοδο, το οποίο ήταν να ερευνούν με τον κοινό τρόπο που οι πρώτοι φιλόσοφοι άρχισαν να ερευνούν. Η διατύπωση αυτού του πρακτικού κανόνα σηματοδοτεί μια σημαντική διαφοροποίηση σε σχέση με το να ακολουθεί κανείς απλά μια πρακτική χωρίς όμως να την έχει ακολουθήσει αρκετά ώστε να είναι ικανός να συνειδητοποιήσει τι συμβαίνει, καθώς επίσης και τι απαιτείται να κάνει για να την ακολουθεί σωστά. Και ως περιγραφή του τι έχει συμβεί στους Σκεπτικούς και ως προτροπή σε αυτούς, αυτός ο πρακτικός κανόνας αντιπροσωπεύει την αφοσίωση των Σκεπτικών στη φιλοσοφική έρευνα με την πρωταρχική της μορφή, μια αφοσίωση που τους κάνει Σκεπτικούς, τους οδηγεί στο να μη δογματίζουν και τους διαφοροποιεί όχι μόνο απο τους δογματικούς φιλοσόφους αλλά και από τους πρώτους φιλοσόφους. Για όλους αυτούς τους λόγους ο Σέξτος ονομάζει αυτό τον κανόνα απαρχή ή αρχή της σύστασης του Σκεπτικισμού.

Γίνεται τώρα σαφέστερο ότι στον *εἰδικόν λόγον*, το *ἀντιλέγειν,* ως μια περίπτωση αντιπαράθεσης σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου, δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί μια τεχνική χειρισμού επιχειρημάτων την οποία κάποιοι διαλεκτικοί η Σοφιστές ανέπτυξαν για να νικήσουν κάποιους αντιπάλους, και την οποία οι Σκεπτικοί υιοθέτησαν για να επιτεθούν στους Δογματικούς. Θα πρέπει να το δούμε ως μια περίπτωση εφαρμογής του πρακτικού κανόνα στον οποίο οδηγήθηκαν οι Σκεπτικοί μέσω του πρωταρχικού φιλοσοφείν και της έρευνας για την αλήθεια.

Το σχόλιο του Σέξτου για τη χρήση του όρου "*λόγοι*", όταν ερμηνεύει τη φράση *παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται*, δίνει μια ακόμα ένδειξη για το ότι οι Σκεπτικοί δεν εξαντλούν τη φιλοσοφική τους πρακτική στην ανάπτυξη επιχειρημάτων ενάντια στους Δογματικούς. Γράφει:

> *ΠΥ* Ι 202: *λόγον δέ φαμεν οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ τὸν κατασκευάζοντά τι δογματικῶς, τουτέστι περὶ ἀδήλου, καὶ οὐ πάντως τὸν ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς ἀλλὰ τὸν ὁπωσοῦν κατασκευάζοντα.*
>
> Δεν μιλάμε για το λόγο γενικά αλλά για αυτόν που επιχειρεί να υποστηρίξει κάτι δογματικά -δηλαδή για κάτι άδηλο- και που επιχειρεί να το υποστηρίξει με οποιοδήποτε τρόπο και όχι αναγκαστικά με προκείμενες και συμπεράσματα.

Ο Σέξτος υπογραμμίζει ότι, όταν οι Σκεπτικοί χρησιμοποιούν τον όρο "*λόγος*" σε αυτά τα συμφραζόμενα δεν εννοούν απλά και γενικά ότι λέγεται, αλλά πιο ειδικά αυτό που λέγεται "για να υποστηρίξει κάτι δογματικά -δηλαδή για κάτι άδηλο". Αλλά θέλει επίσης να αποτρέψει μια τεχνική ή θεωρητική ερμηνεία του όρου, εφόσον μας προειδοποιεί πως το ότι "υποστηρίζει κάτι δογματικά" δεν αναφέρεται μόνο σε τεχνικά επεξεργασμένους συλλογισμούς που προχωρούν από συγκεκριμένες προκείμενες σε συμπεράσματα. Με αυτή την παρατήρηση μοιάζει να παραπέμπει όχι μόνο στον ορισμό των Στωικών για το λόγο ως συλλογισμό[62], αλλά γενικότερα σε μια στενή ή τεχνική έννοια του λόγου, κατά την οποία ενέχει κάποιου είδους συλλογιστική, π.χ. απόδειξη ή αναλογικό συμπερασμό. Στην παρουσίαση του δέκατου τρόπου ο Σέξτος περιγράφει μια ειδική κατηγορία λόγου την *δογματικὴν ὑπόληψιν* ως εξής:

> *ΠΥ* Ι 147: δογματικὴ δέ ἐστιν ὑπόληψις παραδοχὴ πράγματος δι' ἀναλογισμοῦ ἤ τινος ἀποδείξεως κρατύνεσθαι δοκοῦσα, οἷον ὅτι ἄτομα ἔστι τῶν ὄντων στοιχεῖα ἢ ὁμοιομερῆ <ἢ> ἐλάχιστα ἤ τινα ἄλλα.
>
> …είναι η παραδοχή ενός πράγματος που θεωρείται ότι ισχυροποιείται με τον αναλογικό συμπερασμό ή με κάποια απόδειξη, όπως για παράδειγμα το ότι τα άτομα είναι τα στοιχεία των όντων ή τα ομοιομερή ή τα ελάχιστα μέρη ή κάτι άλλο.

΄Ενας τέτοιος δογματικός λόγος, σύμφωνα με τον δέκατο τρόπο, μπορεί να έρθει σε αντίθεση είτε με άλλο λόγο του ίδιου είδους, είτε με έναν τρόπο ζωής, με ένα έθιμο, ένα νόμο ή ένα μύθο. Στα συμφραζόμενα που συζητώ εδώ, ο Σέξτος δεν μπορεί να αναφέρεται σε αυτή την ειδική σημασία του

[62] Στο *ΠΥ* ΙΙ 135-136 ο Σέξτος δίνει τον ακόλουθο ορισμό για τον "λόγο": *λόγος ἐστὶ σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς· τούτου δὲ λήμματα μὲν εἶναι λέγεται τὰ πρὸς κατασκευὴν τοῦ συμπεράσματος συμφώνως λαμβανόμενα ἀξιώματα, ἐπιφορὰ δὲ [συμπέρασμα] τὸ ἐκ τῶν λημμάτων κατασκευαζόμενον ἀξίωμα. οἷον ἐν τούτῳ τῷ <λόγῳ> 'εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν· φῶς ἄρα ἔστιν' τὸ μὲν 'φῶς ἄρα ἔστιν' συμπέρασμά ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ λήμματα*. Το ότι πρόκειται για στωικό υλικό μπορούμε να το δούμε συγκρίνοντας για παράδειγμα με το *SVF* ΙΙ 236.

όρου δογματικός, εφόσον επιχειρεί να παρουσιάσει το γενικό χαρακτήρα των λόγων που αντιπαραθέτουν οι Σκεπτικοί, και είναι προφανές ακόμα και μόνο από τον δέκατο τρόπο ότι αντιπαραθέτουν και λόγους που ανήκουν σε άλλες κατηγορίες. Ο Σέξτος δεν θέλει να περιορίσει μόνο στο φιλοσοφικό συλλογισμό τον τρόπο με τον οποίο οι λόγοι που αντιπαρατίθενται επιχειρούν να υποστηρίξουν κάτι δογματικά αλλά ούτε και να περιγράψει άλλους πιθανούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να γίνει αυτό· του είναι αρκετό να μιλήσει για λόγους που επιχειρούν να υποστηρίξουν κάτι δογματικά *με οποιοδήποτε τρόπο*, και να προσδιορίσει ως το βασικό τους χαρακτηριστικό το ότι υποστηρίζουν κάτι για τα *ἄδηλα*.

Η έννοια του όρου *ἄδηλα* εδώ δεν μπορεί να ακολουθεί την ερμηνεία των Δογματικών για τον όρο, κατά την οποία διακρίνονται διαφορετικές κατηγορίες *ἀδήλων* ανάλογα με το πώς η φύση τους (ή οι εξωτερικές περιστάσεις) δεν επιτρέπουν τη σύλληψή τους (όπως στο *ΠΥ* II 97-99 και *M* VIII 145-147)[63]. Στο βαθμό που οι Σκεπτικοί *ἐπέχουν* για την αληθή φύση των πραγμάτων δεν μπορούν να υιοθετούν αυτή την ερμηνεία για το νόημα του όρου. Ωστόσο μπορούν να συνεχίζουν να τον χρησιμοποιούν σύμφωνα με σημασιολογικές περιγραφές που δεν τους δεσμεύουν στην ύπαρξη πραγμάτων που είναι από τη φύση τους *ἄδηλα*. Ο Σέξτος δίνει σε διάφορα σημεία τέτοιες σημασιολογικές περιγραφές που αφορούν την έννοια του να είναι κάτι *ἄδηλον*, σύμφωνα με τις οποίες όταν υπάρχει διαφωνία για κάτι και δεν μπορούμε να αποφασίσουμε τι είναι αληθές και τι ψευδές, τότε μπορούμε να μιλάμε για κάτι που είναι *ἄδηλον* για μας, και είναι για αυτό που είναι *ἄδηλον* για μας που βρισκόμαστε σε απορία και ερευνούμε.[64]

---

[63] Ο Barnes, διερευνώντας το νόημα του όρου "δόγμα" στο I 13, προσπάθησε να κατανοήσει την έννοια του όρου *ἄδηλα* με βάση τον ορισμό που δίνει ο Σέξτος στο *ΠΥ* II 98 για τα *φύσει ἄδηλα*. Όπως εξηγεί ο Barnes: "*τὰ ἄδηλα* εδώ είναι αυτά που ο Σέξτος αργότερα θα διακρίνει ως *τὰ φύσει ἄδηλα*, δηλ. "εκείνα τα πράγματα που δέν έχουν φύση τέτοια που να υποπίπτουν στην άμεση αντίληψη (π.χ. μη ορατοί πόροι)" (βλ. "The Beliefs of a Pyrrhonist", στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1997, σ. 76). Αλλά αυτή η προσπάθεια δεν φαίνεται να συνέβαλε ιδιαίτερα στην κατανόση του όρου "δόγμα" στο I 13, καθώς όπως σχολιάζει ο Barnes (όπ. παρ. σ. 77), "η παρουσίαση του Σέξτου εμφανίζει ως αντικείμενο των δογμάτων *τὰ πρόδηλα* καθόλου λιγότερο από ότι *τὰ ἄδηλα*".

[64] Για παράδειγμα, *ΠΥ* II 8: *οὕτως ἂν οὐδὲ ἄδηλον εἴη ἀλλὰ πᾶσιν ἐπ' ἴσης φαινόμενον καὶ ὁμολογούμενον καὶ μὴ διαπεφωνημένον. περὶ ἑκάστου δὲ τῶν*

Ο λόγος γίνεται δογματικός αν επιχειρεί να υποστηρίξει κάτι για τα *ἄδηλα*, και τα πράγματα γίνονται *ἄδηλα* για μας μέσω μιας διαφωνίας σχετικά με αυτά, στην οποία δεν μπορούμε να αποφασίσουμε τι είναι αληθές και τι ψευδές. Τέτοιες διαφωνίες βρίσκονται στις απαρχές της φιλοσοφικής σκέψης γενικά, και επίσης, όπως έχουμε δει, προκύπτουν με την άσκηση της σκεπτικής ικανότητας και την αντιπαράθεση φαινομένων και νοουμένων χωρίς κάποιον περιορισμό ως προς κάποια ειδική κατηγορία αντικειμένων την οποία αυτά αφορούν. Έτσι δεν είναι η δογματική φιλοσοφία που καθιστά τα πράγματα *ἄδηλα*, η που κυρίως παράγει τους δογματικούς λόγους που αντιπαραθέτουν οι Σκεπτικοί. Ωστόσο η δογματική φιλοσοφία είναι γεμάτη διαφωνίες, στις οποίες δεν μπορούμε να αποφασίσουμε τι είναι αληθές και τι ψευδές, και τα επιχειρήματα των Δογματικών που επιχειρούν να υποστηρίξουν τις αντίθετες θέσεις μπορούν να είναι οι δογματικοί λόγοι που αντιπαραθέτουν οι Σκεπτικοί. Αλλά σε αυτή την περίπτωση δεν είναι δογματικοί μόνο με τη γενική έννοια που αναφέρθηκε παραπάνω, αλλά επίσης με την πιο ειδική έννοια με την οποία όπως είδαμε ο Σέξτος μιλάει για δογματικές απόψεις στο δέκατο τρόπο.

Επομένως δεν είναι χαρακτηριστικό μόνο των δογματικών φιλοσόφων το ότι υιοθετούν, σε αμβισβητούμενα ζητήματα, μια συγκεκριμένη οπτική, και δεν μπορούν να δουν ότι πρόκειται μόνο για μια μερική οπτική, ή ακόμα περισσότερο δεν είναι μόνο δικό τους χαρακτηριστικό το ότι επιχειρούν να παρουσιάσουν ή να επιβάλλουν αυτή την επιμέρους οπτική ως καθολική. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό τους είναι μόνο το ότι έχουν έναν ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο επιχειρούν να επιβάλλουν τη δική τους οπτική ως το μόνο τρόπο

ἀδήλων ἀνήνυτος γέγονε παρ' αὐτοῖς διαφωνία· M VII 393: *εἴπερ τε πάσας συμβέβηκε τὰς φαντασίας εἶναι ἀληθεῖς, οὐδέν ἐστιν ἡμῖν ἄδηλον. ἀληθοῦς γάρ τινος ὄντος καὶ ψεύδους, εἶτ' ἀγνοουμένου τί τούτων ἐστὶν ἀληθὲς καὶ τί ψεῦδος, τὸ ἀδηλούμενον ἡμῖν συνίσταται, καὶ ὁ λέγων 'ἄδηλόν ἐστί μοι τὸ ἀρτίους ἢ περισσοὺς εἶναι τοὺς ἀστέρας' δυνάμει λέγει μὴ ἐπίστασθαι πότερον ἀληθές ἐστι καὶ πότερον ψεῦδος, τὸ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ περισσούς. ὥστε εἰ πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ πᾶσαι φαντασίαι εἰσὶν ἀληθεῖς, οὐδέν ἐστιν ἡμῖν ἄδηλον. εἰ δὲ μηδέν ἐστιν ἡμῖν ἄδηλον, πάντ' ἔσται πρόδηλα. εἰ δὲ πάντα ἐστὶ πρόδηλα, οὐδὲν ἔσται τὸ ζητεῖν καὶ ἀπορεῖν περί τινος· ζητεῖ γάρ τις καὶ ἀπορεῖ περὶ τοῦ ἀδηλουμένου αὐτῷ πράγματος, ἀλλ' οὐχὶ περὶ τοῦ φανεροῦ· ΠΥ* II 182: *ἐπεὶ οὖν ἄδηλός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις διὰ τὴν διαφωνίαν τὴν περὶ αὐτῆς (τὰ γὰρ διάφωνα, καθὸ διαπεφώνηται, ἄδηλά ἐστιν).*

για να αποκαλύψουμε την αλήθεια. Αν οι Σκεπτικοί πολεμούν το δογματισμό ή αποφεύγουν το δογματισμό, αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι πολεμούν τη δογματική φιλοσοφία ή ότι αποφεύγουν το δογματισμό της δογματικής φιλοσοφίας.

Θα ήθελα τώρα να περάσω στη δεύτερη στιγμή που παίζει αποφασιστικό ρόλο στο πώς οι Σκεπτικοί έγιναν Σκεπτικοί και που τους διαφοροποιεί από τους άλλους φιλοσόφους, η οποία συνίσταται στην εμπειρία ότι η *ἀταραξία* ακολουθεί την *ἐποχή*.

Ο Σέξτος στο κεφάλαιο για το σκοπό του Σκεπτικισμού (*ΠΥ* Ι 25-30), μας λέει μια ιστορία για το πώς οι Σκεπτικοί έφτασαν σε αυτή την εμπειρία. Στις απαρχές του φιλοσοφείν έχουμε ξανά, όπως και στο κεφάλαιο περί των απαρχών του Σκεπτικισμού, το προ-φιλοσοφικό κίνητρο της απαλλαγής από την ταραχή που προκαλείται από την ανωμαλία των πραγμάτων. Οι Σκεπτικοί, και εδώ, όταν στρέφονται στη φιλοσοφία, έχουν την άποψη ότι ο τρόπος να απαλλαγούν από την ταραχή ήταν να αποφασίσουν και να συλλάβουν τι είναι αληθές και τι είναι ψευδές. Ο Σέξτος παραλληλίζει την προσπάθειά τους να το κάνουν αυτό με την προσπάθεια του ζωγράφου Απελλή να ζωγραφίσει σε έναν πίνακά του τον αφρό του αλόγου. Και οι Σκεπτικοί και ο Απελλής, παρά τις προσπάθειές τους, για αρκετό καιρό, δεν μπορούσαν να φτάσουν στο επιθυμητό αποτέλεσμα. Μπορούμε να φανταστούμε τη διαδικασία: Ο ζωγράφος άρχισε να ζωγραφίζει με έναν τρόπο το αφρό του αλόγου, αλλά μετά από λίγο κατάλαβε ότι το αποτέλεσμα δεν έμοιαζε πραγματικά με τον αφρό του αλόγου, και έτσι άρχισε ξανά από την αρχή και ξανά. Στην περίπτωση των Σκεπτικών κάτι παρόμοιο πρέπει να είχε συμβεί: άρχισαν να σκέφτονται ότι αυτό πρέπει να είναι αυτό που πρέπει να πιστέψουν, αλλά στη συνέχεια είδαν ότι αυτό δεν ήταν σωστό, εφόσον υπάρχει κάτι άλλο που το είχαν αρχικά παραβλέψει και το οποίο έρχεται σε αντίφαση με αυτό που νόμιζαν ότι είναι αληθές, και έτσι βρίσκονταν να έχουν πεισθεί και από τα δύο το ίδιο. Μετά από αυτό ίσως πέρασαν σε κάτι άλλο που νόμιζαν ότι αυτή τη φορά ήταν αυτό που έψαχναν. Αλλά πάλι ανακάλυψαν ότι δεν ήταν το σωστό πράγμα για να δώσουν τη συγκατάθεσή τους γιατί υπάρχουν άλλα πράγματα που του αντιτίθενται και ου το καθ' εξής. Ώσπου κάποια στιγμή, σταμάτησαν

για λίγο σε αυτή την κατάσταση του να είναι το ίδιο πεπεισμένοι από δύο αντιφατικά πράγματα ή λόγους, και τότε ήταν που χωρίς να το περιμένουν και να το έχουν προβλέψει βρέθηκαν σε αταραξία. Παρόμοια με αυτό που συνέβη στον Απελλή όταν πήρε το σφουγγάρι όπου σκούπιζε τα χρώματα από το πινέλο του και το πέταξε στον πίνακα και πέτυχε έτσι την απεικόνιση του αφρού του αλόγου. Σε αντίθεση με τις προσδοκίες με τις οποίες οι Σκεπτικοί άρχισαν να φιλοσοφούν, δεν κατάφεραν να αποφασίσουν για την αλήθεια ή το ψεύδος στις ανωμαλίες που αρχικά τους τάραξαν και τους έστρεψαν στη φιλοσοφική έρευνα· αλλά κατά ευτυχή σύμπτωση απαλλάχτηκαν από την ταραχή τους με έναν άλλο τρόπο. Η αταραξία ακολούθησε την κατάσταση της *ἐποχῆς*, την κατάσταση της αδυναμίας να αποφασίσουν.

Η εμπειρία της αταραξίας που ακολουθεί την *ἐποχή* έχει ως αποτέλεσμα μια σημαντική διαφοροποίηση στη διάθεση των Σκεπτικών. Δεν έχουν πλέον την επείγουσα ανάγκη, την αγωνία και την προσδοκία να βρουν την αλήθεια για να αποκτήσουν την αταραξία, παρ' όλο που, σύμφωνα με την ίδια την έρευνα, η ανακάλυψη της αλήθειας παραμένει ανοιχτό ζήτημα. Οι Σκεπτικοί, ακριβώς λόγω αυτής της αλλαγής στη διάθεσή τους, είναι σε καλύτερη θέση ως προς την αναζήτηση της αλήθειας σε σύγκριση με τους φιλοσόφους που δεν είχαν την εμπειρία της αταραξίας που ακολουθεί την *ἐποχή*. Μπορούν να διεξάγουν τη φιλοσοφική έρευνα με την απαραίτητη επιμονή, εφόσον η ικανοποίηση με κάποιο τρόπο της επείγουσας ανάγκης για αταραξία τους ανακουφίζει από την αγωνία της ανακάλυψης της αλήθειας, μια αγωνία που δεν συσκοτίζει πλέον την κρίση τους· έτσι μπορούν να αποφύγουν να προσφύγουν σε απαντήσεις που δεν τις δικαιολογούν οι έρευνές τους, και μπορούν να αντισταθούν στη βιαστική και απερίσκεπτη συγκατάθεση σε δογματικές θέσεις.[65]

[65] Για μια ερμηνεία σύμφωνα με την οποία η ιστορία με τον Απελλή υποστηρίζει την άποψη ότι οι Πυρρώνειοι επιτυγχάνουν την αταραξία με το να εγκαταλείπουν την αναζήτηση της αλήθειας, βλ. G. Striker, "*Ataraxia*: Happiness as Tranquillity", στο βιβλίο της *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Καίμπριτζ 1986, σσ. 183-195 και "Scepticism as a kind of philosophy" στο *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 2001, σσ. 113–129. Για μια αναίρεση αυτής της ερμηνείας βλ. C. Perin, "Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth", στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, κυρίω σσ. 344-346. Πέρα από τα επιχειρήματα του Perin, νομίζω ότι η λανθασμένη ερμηνεία της Striker για το χωρίο οφείλεται εν μέρει στη μετάφραση που δίνουν όλοι οι

Το ότι η αταραξία ακολουθεί την *ἐποχή* είναι κάτι που απλά συμβαίνει στους Σκεπτικούς και δεν είναι κάτι πάνω στο οποίο μπορούν να θεμελιωθούν θεωρίες. Δεν μπορούμε καν να συνάγουμε από αυτή την εμπειρία το γενικό πρακτικό κανόνα ότι αν θέλεις αταραξία τότε πρέπει να *ἐπέχεις*. Χρειάζεται να έχουμε κατά νου ότι η *ἐποχή* δεν είναι μια γενική στάση που οι Σκεπτικοί αποφάσισαν να υιοθετήσουν κάποια στιγμή επειδή είχαν την εμπειρία ότι οδηγεί στην αταραξία, ούτε είναι μια στάση που υιοθετούν γενικά σε όλων των ειδών τις περιπτώσεις, όπως έχουμε την τάση κάποιες φορές να την κατανοούμε. Οι Σκεπτικοί φτάνουν στην *ἐποχή* μέσα από τη διαδικασία της φιλοσοφικής έρευνας, μέσα από την ικανότητά τους να φέρνουν κοντά και να αντιπαραθέτουν με όλους τους τρόπους φαινόμενα και νοούμενα. Και πάλι δεν είναι η σκεπτική ικανότητα από μόνη της που παράγει την *ἐποχή*, αλλά είναι η ισοσθένεια των αντιτιθέμενων πραγμάτων και λόγων που οδηγεί τους Σκεπτικούς στην *ἐποχή*. Αυτό που κάνει η σκεπτική ικανότητα είναι να αντιπαραθέτει πράγματα και λόγους· τα πράγματα που αντιπαρατίθενται οδηγούν τους Σκεπτικούς στην ισοσθένεια, στην κατάσταση εκείνη όπου είναι ισοδύναμα πεπεισμένοι από τα αντίθετα πράγματα ή τους αντίθετους λόγους, και αυτή η ισοδυναμία τους οδηγεί στην *ἐποχή*. Τίποτα δεν εγγυάται ότι η ισοσθένεια θα προκύψει σε κάθε περίπτωση που πρόκειται να διερευνήσουν, εφόσον δεν εξαρτάται μόνο από την άσκηση της ικανότητας του Σκεπτικισμού, αλλά εξαρτάται επίσης από το πώς είναι τα πράγματα· και δεν μπορούμε να πούμε πώς είναι γενικά τα πράγματα. Μπορούμε να φανταστούμε ότι ενδεχομένως στο μέλλον τα πράγματα ίσως αλλάξουν, ή οι Σκεπτικοί ίσως αντιμετωπίσουν πράγματα που είναι διαφορετικά, και τότε ίσως να μην προκύψει ισοσθένεια. Σε αυτή την περίπτωση η ίδια ικανότητα, η ικανότητα του Σκεπτικισμό, ίσως να οδηγήσει σε διαφορετικό αποτέλεσμα.

μεταφραστές στην αγγλική, ο Bury, οι Annas/Barnes και ο Mates. Όλοι μεταφράζουν τη φράση *οὕτως ἀπετύγχανεν ὡς ἀπειπεῖν* στο *ΠΥ* Ι 28 ως εξής (πάνω κάτω) "he [Apelles] was so unsuccessful that he gave up", μεταφράζοντας το *ἀπειπεῖν* ως εγκαταλείπω. Αλλά η σημασία του *ἀπειπεῖν*, σύμφωνα με το Liddell-Scott, κυρίως σε μη μεταβατικές χρήσεις, είναι περισσότερο αυτή του "σταματώ από την εξάντληση" παρά αυτή του "αποφασίζω να εγκαταλείψω μια προσπάθεια"· μπορεί έτσι να αντιπροσωπεύει μόνο ένα στιγμαίο σταμάτημα και όχι την εγκατάλειψη μιας προσπάθειας όταν δεν περιμένουμε πια ότι αυτή μπορεί να είναι επιτυχής.

Επιπλέον, η όλη ιστορία που διηγείται ο Σέξτος για το πώς οι Σκεπτικοί έφτασαν στην εμπειρία της αταραξίας που ακολουθεί την *ἐποχή*, δείχνει ότι οι Σκεπτικοί βλέπουν τη φιλοσοφία, ή τουλάχιστον τη δική τους εμπλοκή στη φιλοσοφία, ως ένα "ανοιχτό" εγχείρημα, ανοιχτό με την έννοια του ότι είναι ανοιχτό σε μη αναμενόμενες μεταστροφές. Όπως έχουμε δει οι Σκεπτικοί μάλλον δεν περιμένουν ότι μια συγκεκριμένη θέση των Δογματικών που έχει παραχθεί στη βάση των δογματικών θεμελίων των τριών μερών της φιλοσοφίας μπορεί να οδηγήσει σε κάτι άλλο και όχι σε ισοσθένεια, όπως και τα μέρη του υπόλοιπου οικοδομήματος στο οποίο ανήκουν και μαζί με το οποίο καταρρέουν, αλλά δεν είναι αυτή η γενική στάση των Σκεπτικών προς τη φιλοσοφία. Αντίθετα, φαίνεται ότι για τους Σκεπτικούς μια μη προβλέψιμη μεταστροφή είναι μια πραγματική πιθανότητα σε κάποιο σημείο των φιλοσοφικών τους ερευνών, εφόσον έχουν ήδη μια εμπειρία μιας τέτοιας μη αναμενόμενης αλλαγής.

Ανακεφαλαιώνω: οι Πυρρώνειοι ανέπτυξαν πλήρως μέσα από τη φιλοσοφική έρευνα –μια δραστηριότητα που μέχρι ενός σημείου τη μοιράζονται με τους άλλους φιλοσόφους– μια ικανότητα για αυτή την έρευνα· και είναι αυτή η ικανότητα, αυτή η *δύναμις*, που τους βοηθάει να αντισταθούν στο δογματισμό και να αποφύγουν την αδικαιολόγητη εγκατάλειψη της φιλοσοφικής έρευνας, όπως (σύμφωνα με το Σέξτο) συμβαίνει με τους άλλους φιλοσόφους. Αυτή η ικανότητα δεν απαιτεί οποιαδήποτε προηγούμενη φιλοσοφική θεωρία για να αναπτυχθεί· αναπτύσσεται ως μια συγκεκριμένη πρακτική ικανότητα (ένα *know-how*) στη βάση της πρωταρχικής κοινής φιλοσοφικής έρευνας. Την ανάπτυξη και την άσκηση αυτής της ικανότητας, και όχι οποιοδήποτε είδος σοφίας ή γνώσης για τα πράγματα ή για το ον γενικά, παρουσιάζει ο Σέξτος στον *καθόλου λόγον*.

5. *Καθόλου-είδικός:* η σχέση ανάμεσα στις πυρρώνειες φιλοσοφικές έρευνες στους δύο σκεπτικούς λόγους

Τώρα που έχουμε κάποια κατανόηση των αντικειμένων του *εἰδικοῦ λόγου* και του *καθόλου λόγου,* θα επιχειρήσω να αποσαφηνίσω τα δύο επίθετα που χρησιμοποιεί ο Σέξτος για να χαρακτηρίσει τους δύο λόγους, *καθόλου* και

εἰδικός. Και τα δύο προέρχονται από την αριστοτελική παράδοση, αλλά η χρήση τους ήταν συχνή για τους μορφωμένους και έξω από αμιγώς φιλοσοφικά συμφραζόμενα. Με τη χρήση αυτού του αντιθετικού ζεύγους ο Σέξτος παραπέμπει ξεκάθαρα σε μια σχέση ανάμεσα στους δύο λόγους της σκεπτικής φιλοσοφίας, μια σχέση που όμως δεν είναι σαφής, τουλάχιστον όχι εκ πρώτης όψεως.

Ο Σέξτος, όπως έχουμε δει, προσδιορίζει το αντικείμενο του στον *καθόλου λόγον* ως *τὸν χαρακτῆρα τῆς σκέψεως* (*ΠΥ* I 5) ή το γενικό χαρκτήρα της σκεπτικής ικανότητας (*ὁ καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ M* VII 1). Η λέξη "*Χαρακτήρ*" δηλώνει κυριολεκτικά το χάραγμα πάνω σε νομίσματα ή σφραγίδες. Κάποιος που κόβει νομίσματα προσπαθεί να αποδώσει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του προσώπου ή του αντικειμένου την εικόνα του οποίου θέλει να τυπώσει πάνω τους, παραλείποντας τις λεπτομέρειες που θα προκαλούσαν σύγχυση και ασάφεια στην εικόνα. Ωστόσο αυτό που χαράζεται στο νόμισμα είναι μια ολοκληρωμένη εικόνα, κι αυτός είναι ένας τρόπος με τον οποίο η σκεπτική ικανότητα θα μπορούσε να προσδιορίζεται ως *καθόλου* στο *M*, και ο λόγος στο οποίο παρουσιάζεται ο χαρακτήρας του σκεπτικισμού θα μπορούσε να προσδιορίζεται ως *καθόλου* στις *ΠΥ*.

Μία από τις έννοιες που βρίσκουμε στο αριστοτελικό *corpus* για την *καθόλου* παρουσίαση ενός λόγου είναι αυτή της συνοπτικής παρουσίασης του συνόλου της ιστορίας ή του μύθου ενός έργου. Για παράδειγμα στην *Ποιητική*, 1455b1-2 ο Αριστοτέλης γράφει:

> τούς τε λόγους καὶ τοὺς πεποιημένους δεῖ καὶ αὐτὸν ποιοῦντα ἐκτίθεσθαι καθόλου, εἶθ' οὕτως ἐπεισοδιοῦν καὶ παρατείνειν.
>
> Και τις ιστορίες, και αυτές που παίρνει έτοιμες και αυτές που τις κατασκευάζει ο ίδιος, πρέπει να τις παρουσιάζει συνοπτικά, και μετά να προσθέτει τα επεισόδια και να τις μεγαλώνει προσθέτοντας τις λεπτομέρειες.

Αλλά ακόμα κι αν είναι σωστό ότι ο *καθόλου λόγος* μας δίνει τη συνολική εικόνα του Σκεπτικισμού παραλείποντας τι λεπτομέρειες όπως η χαραγμένη παράσταση πάνω στο νόμισμα, ή όπως η συνοπτική παρουσίαση μιας ιστορίας, ο *εἰδικός λόγος* δεν μπορεί να έρχεται να συμπληρώσει τις λεπτομέρειες που

παραλείπονται στον *καθόλου λόγον*. Αυτό γίνεται σαφές αν κατανοήσουμε ότι ο Σέξτος δεν συλλαμβάνει το Σκεπτικισμό κυρίως ως επίθεση στη δογματική φιλοσοφία. Όπως έχουμε δει στον *καθόλου λόγον* ο Σέξτος δεν παρουσιάζει, για παράδειγμα, τις απαρχές, το σκοπό και τα όπλα της επίθεσης των Σκεπτικών στη δογματική φιλοσοφία, ώστε τη συνέχεια να παρουσιάσει τις λεπτομέρειες αυτής της επίθεσης στον *είδικόν λόγον*. Στον *καθόλου λόγον* ο Σέξτος παρουσιάζει το Σκεπτικισμό ως μια αναπτυγμένη ικανότητα να φιλοσοφεί κανείς με την απαιτούμενη εμμονή στο πρωταρχικό φιλοσοφείν που κάποια στιγμή μετεξελίχθηκε στον εφεκτικό τρόπο με τον οποίο οι Σκεπτικοί αντιπαραθέτουν φαινόμενα και νοούμενα με όλους τους τρόπους. Χρειάζεται να δούμε πιο καθαρά τη σχέση μεταξύ αυτού του γενικού Πυρρώνειου φιλοσοφείν και της επίθεσης των Σκεπτικών στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, αλλά σε κάθε περίπτωση είναι λάθος να θεωρήσουμε την επίθεση στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας ως το πυρρώνειο φιλοσοφείν γενικά.

Το *καθόλου* στην πιο κοινή του σημασία δήλωνε κάτι γενικό ή καθολικό που περιλαμβάνει τα επιμέρους τμήματα ή τις περιπτώσεις κάποιου πράγματος. Με αυτή την έννοια συχνά συνδυάζεται με τον όρο "λόγος" και αναφέρεται σε έναν ορισμό που ισχύει καθολικά για ένα σύνολο επιμέρους αντικειμένων, ή γενικότερα σε μια δήλωση που αποδίδεται καθολικά στα επιμέρους, ή μια καθολική απόδειξη. Στη συζήτηση του Σέξτου για τη λογική, στο *ΠΥ* ΙΙ 196, βρίσκουμε τη φράση *καθόλου πρότασις* που αναφέρεται σε μια πρόταση που δηλώνει κάτι για κάθε χ. Ο Σέξτος δίνει ως παράδειγμα την πρόταση: "κάθε άνθρωπος είναι ζώο". Το αντίθετο σε αυτή την περίπτωση είνα μια *κατὰ μέρος πρότασις* στην οποία δηλώνεται κάτι για μια μόνο περίπτωση του χ, για παράδειγμα: "Ο Σωκράτης είναι ζώο". Ο Σέξτος χρησιμοποιεί αυτή την αντίθεση *καθόλου* και *κατὰ μέρος*, και εκτός συμφραζομένων που αφορούν τη λογική. Στο *M* Ι 255 γράφει, παραθέτοντας δύο παραδείγματα:

> ἀπὸ καθολικῆς τινος μεθόδου καὶ τεχνικῆς δυνάμεως λέγει ὁ μὲν ἰατρὸς ὅτι τόδε τὸ ἐπὶ μέρους ὑγιεινόν ἐστι καὶ τόδε νοσερόν, ὁ δὲ μουσικὸς ὅτι τόδε ἡρμοσμένον καὶ <τόδε> ἀνάρμοστον, καὶ ἡρμοσμένον μὲν κατὰ τήνδε τὴν συμφωνίαν ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τήνδε.
>
> …είναι από κάποια καθολική μέθοδο και τεχνική ικανότητα που ο γιατρός λέει ότι αυτό το επιμέρους πράγμα είναι υγιεινό και αυτό

> νοσηρό, και ο μουσικός ότι αυτό είναι αρμονικό ενώ αυτό παράτονο, και αρμονικό σύμφωνα με αυτή την αρμονία αλλά όχι σύμφωνα με αυτήν.

Σε αυτά τα παραδείγματα έχουμε μια αντίθεση μεταξύ μιας γενικής μεθόδου ή ικανότητας που μπορεί να εφαρμοστεί σε διαφορετικές περιπτώσεις, και μια επιμέρους περίπτωση στην οποία λειτουργεί αυτή η καθολική μέθοδος και ικανότητα.

Σύμφωνα με το Liddell-Scott, το συνηθισμένο αντίθετο του *καθόλου* είναι το *κατὰ μέρος* ή όπως είδαμε στα δύο προηγούμενα χωρία το *ἐπὶ μέρους*. Αλλά ο Σέξτος χρησιμοποιεί επίσης το *εἰδικός* ή το *εἰδικώτερος* ως αντίθετο του *καθόλου* ή του *καθολικός*, και στο χωρίο που μας ενδιαφέρει για τους λόγους του Σκεπτικισμού καθώς επίσης και στα *ΠΥ* ΙΙ 84 και *Μ* Ι 39. Θα εστιάσω στο τελευταίο όπου νομίζω ότι το νόημα των δύο όρων είναι σαφέστερο. Στην εισαγωγή στο έργο του *Προς Μαθηματικούς* ο Σέξτος μιλάει για την *καθολικὴν ἀντίρρησιν* ενάντια σε όλους τους δασκάλους των εγκυκλίων σπουδών και για την *εἰδικωτέραν ἀντίρρησιν*, ενάντια στους δάσκαλους κάθε μιας από τις εγκύκλιες σπουδές (*Μ* Ι 39). Στην *καθολική ἀντίρρησιν* επιχειρηματολογεί κυρίως για το ότι το "μάθημα", το αντικείμενο της μάθησης δεν υπάρχει. Στην *εἰδικωτέραν ἀντίρρησιν* ο Σέξτος δεν παίρνει από το *καθόλου* ένα *ἐπὶ μέρους,* δηλαδή εδώ ένα συγκεκριμένο μάθημα, ας πούμε τη γραμματική, για να επιχειρηματολογήσει στη βάση του γενικού επιχειρήματος ότι εφόσον το μάθημα γενικά δεν υπάρχει, και η γραμματική δεν υπάρχει ως μάθημα. Δεν εξειδικεύει με αυτό τον τρόπο το γενικό επιχείρημα. Ακολουθεί εξάλλου τη γενική στρατηγική του να αποδέχεται, προκειμένου να προχωρήσει, αυτό στο οποίο έχει ήδη επιτεθεί, κι έτσι εδώ προχωρά στα επιχειρήματα που απευθύνονται στους δασκάλους κάθε μιας από τις εγκύκλιες σπουδές, αποδεχόμενος την υπόθεση ότι το αντικείμενο της μάθησης και τα μαθήματα γενικά υπάρχουν. Η ειδικότερη *ἀντίρρησις*, για παράδειγμα ενάντια στη γραμματική, θέτει απορίες που αφορούν τον ορισμό της γραμματικής και τις αρχές της, καθώς και κάποιο ειδικό τεχνικό υλικό της για τη διαίρεση των γραμμάτων, των συλλαβών και των μερών του λόγου. Μέσω αυτών των ειδικών επιχειρημάτων, που δεν στηρίζονται στο γενικό επιχείρημα ότι το αντικείμενο της μάθησης δεν υπάρχει, ο Σέξτος καταλήγει

στο *ἀσύστατον*, το *ἀδύνατον* και το *ἀνύπαρκτον* της τέχνης της γραμματικής. Έτσι αυτό που κάνει την ειδικότερη *ἀντίρρησιν* ενάντια στη γραμματική ειδικότερη δεν είναι το ότι ο Σέξτος εφαρμόζει το συμπέρασμα ενός γενικού επιχειρήματος σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Ο Σέξτος υιοθετεί μια παρόμοια στρατηγική για να αναπτύξει μια νέα επιχειρηματολογία που στόχο έχει να δείξει ότι το ειδικό αντικείμενο μάθησης για το οποίο τώρα ερευνά δεν υπάρχει. Αυτή η ειδική επιχειρηματολογία παράγεται ανεξάρτητα από το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η *καθολική ἀντίρρησις* και λαμβάνει υπ' όψιν τις ιδιαιτερότητες του επί μέρους.

Τώρα, ο *καθόλου λόγος* περιγράφει πώς λειτουργεί η σκεπτική ικανότητα γενικά, και έτσι αφορά όλες τις συγκεκριμένες περιπτώσεις στις οποίες αυτή χρησιμοποιείται. Ένας εύλογος τρόπος για να περιγράψει κανείς μια ικανότητα είναι να παρουσιάσει πώς θα τη χρησιμοποιούσε κάποιος που τη διαθέτει σε διαφόρων ειδών περιστάσεις. Υπάρχει μια χρήση του *καθόλου* που επιτρέπει μια τέτοια ερμηνεία του όρου "*καθόλου λόγος*" στο Σέξτος. Βρίσκουμε με μια ανάλογη έννοια τον όρο "*καθόλου λόγος*" στο *Περί Ψυχής* 434a, 17-20 του Αριστοτέλη:

> ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε)…
>
> Εφόσον η μία προκείμενη ή πρόταση είναι καθόλου και η άλλη του καθ' ἕκαστον (γιατί η μία λέει ότι πρέπει ο άνθρωπος που είναι σε τέτοιου είδους κατάσταση να κάνει αυτού του είδους τα πράγματα, και η άλλη ότι αυτή εδώ η πράξη είναι αυτού του είδους και εγώ βρίσκομαι σε αυτού του είδους την κατάσταση)… (Η μετάφραση στηρίζετασι στη μετάφραση του W. S. Hett στην έκδοση Loeb).

και στην *Ποιητική* του, 1451b8-9:

> ἔστιν δὲ καθόλου μέν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον.
>
> Και καθόλου είναι το τι είδους πράγματα λέει ή κάνει, κατά το εικός ή το αναγκαίο ένα πρόσωπο αυτού του είδους.

Σύμφωνα με αυτή την έννοια, αν, για παράδειγμα, θέλουμε να παρουσιάσουμε την ικανότητα οδήγησης, δεν μπορούμε παρά να μιλήσουμε *καθόλου*, πράγμα που σημαίνει ότι ο στόχος είναι να παρουσιάσουμε τι κάνει ή θα έπρεπε να

κάνει κάποιος που οδηγεί σε περιστάσεις αυτού ή εκείνου του είδους προκειμένου να μπορεί να το κάνει αυτό και να είναι καλός οδηγός. Εξάλλου κάποιος γίνεται καλός οδηγός μέσα από την εμπειρία του, και το να είναι κανείς έμπειρος συνίσταται στο να είναι ικανός να ανταποκριθεί και να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις συγκεκριμένων περιστάσεων. Παρόμοια, ο λόγος που παρουσιάζει τη σκεπτική ικανότητα είναι *καθόλου* γιατί παρουσιάζει το πώς ο Σκεπτικός θα προχωρούσε στην αντιπαράθεση φαινομένων και νοουμένων σε περιστάσεις αυτού και εκείνου του είδους· πώς οι τρόποι της *ἐποχῆς* θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν σε περιστάσεις αυτού ή εκείνου του είδους, και μερικά σχετικά παραδείγματα είναι αρκετά γι' αυτό το σκοπό. Όλο αυτό μπορεί να είναι μια σύντομη παρουσίαση, όπως είναι στο *ΠΥ* Ι, ή μια εκτενέστερη και λεπτομερέστερη παρουσίαση, όπως πρέπει να ήταν αυτή στα βιβλία του *Μ* που έχουν χαθεί· αλλά είναι πάντα μια *καθόλου*, μια γενική, παρουσίαση, με την έννοια ότι παρουσιάζει το πώς λειτουργεί η σκεπτική ικανότητα σε περιστάσεις αυτού ή εκείνου του είδους και όχι, για παράδειγμα, μια-μια, σε όλες τις περιπτώσεις που οι Σκεπτικοί έχουν πραγματικά διερευνήσει ως τώρα.

Στον *εἰδικόν λόγον*, θα πρέπει να δούμε τη σκεπτική πρακτική του *ἀντιλέγειν* ως μια περίπτωση του γενικού σκεπτικού κανόνα της αντιπαράθεσης σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου. Αλλά όπως υποδηλώνει το επίθετο *εἰδικός*, δεν έχουμε απλά μια περίπτωση ενός γενικού κανόνα· αυτό που έχουμε στον *εἰδικόν λόγον* είναι κυρίως μια εξειδίκευση, στα συμφραζόμενα της συζήτησης για τα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, του γενικού σκεπτικού κανόνα της αντιπαράθεσης σε κάθε λόγο ενός ισοδύναμου λόγου. Αυτή η εξειδίκευση απαιτεί να ληφθούν υπ' όψιν οι ιδιαιτερότητες και οι λεπτομέρειες της συγκεκριμένης περίπτωσης, και αυτό απαιτεί εκπαίδευση, γνώση και άσκηση. Για αυτό οι Σκεπτικοί διαλέγουν αυτήν ειδικά την περίπτωση και έχουμε στον *εἰδικόν λόγον*, μια ξεχωριστή εκτεταμένη παρουσίασή της. Για να πάμε λίγο παραπέρα την αναλογία με την οδήγηση, η σχέση μεταξύ της γενικής ικανότητας οδήγησης και της ικανότητας οδήγησης σε αγώνες φόρμουλα μας δίνει μια εικόνα της σχέσης μεταξύ της γενικής σκεπτικής ικανότητας, η οποία είναι το αντικείμενο του *καθόλου λόγου*, και αυτού που οι Σκεπτικοί κάνουν στον *εἰδικόν λόγον*.

6. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Προκειμένου να προσεγγίσουμε ορθά και να κατανοήσουμε το τι κάνει ο Σέξτος στους δύο σκεπτικούς λόγους, χρειάζεται να κατανοήσουμε και άλλα πράγματα εκτός από το αντικείμενό τους. Αυτό ενδεχομένως να έφτανε, για παράδειγμα, στην περίπτωση μιας πραγματείας φυσικής φιλοσοφίας και μιας πραγματείας στην περιοχή της μεταφυσικής οι οποίες ασχολούνται πάνω κάτω με τον ίδιο τρόπο με δύο διαφορετικά μέρη του όντος, ή με το ον σε δύο διαφορετικές βαθμίδες. Αλλά στην περίπτωση των δύο σκεπτικών λόγων το συνολικό πλαίσιο εκφοράς τους αλλάζει σε καθέναν από αυτούς· οι αποδέκτες στους οποίους απευθύνουν οι Σκεπτικοί το λόγο τους, το είδος των παρατηρήσεων, το λεξιλόγιο και γενικότερα η μορφή της γλώσσας που χρησιμοποιούν οι Σκεπτικοί σε καθέναν από αυτούς είναι διαφορετικά. Οι Σκεπτικοί λόγοι είναι δύο διαφορετικοί λόγοι περισσότερο με τη σύγχρονη έννοια του διαφορετικού τύπου *discourse*. Το να δούμε τους σκεπτικούς λόγους από αυτή την προοπτική δεν είναι απλά άλλη μια προσπάθεια να εφαρμόσουμε μια σύγχρονη προσέγγιση σε ένα αρχαίο κείμενο. Τα ερωτήματα για τους αποδέκτες του κάθε λόγου, το είδος των παρατηρήσεων και το είδος της γλώσσας που χρησιμοποιείται σε καθένα από αυτά δεν είναι ερωτήματα που μόνο ο σύγχρονος αναγνώστης θέτει στο κείμενο του Σέξτου. Και στον *καθόλου λόγον* και στον *ειδικόν λόγον* έχουμε ρητές και συστηματικές παρατηρήσεις και επιχειρήματα που στόχο έχουν να πληροφορήσουν τον αναγνώστη σχετικά με και να υποστηρίξουν τη δυνατότητα του συγκεκριμένου είδους γλώσσας που χρησιμοποιεί ο Σέξτος στις διαφορετικές περιπτώσεις. Αυτές οι παρατηρήσεις και αυτά τα επιχειρήματα παράγονται με πλήρη συνείδηση της σημασίας που έχουν για την ορθή κατανόηση αυτού που λέγεται.

Στη συνέχεια θα εστιάσω στο βιβλίο του Σέξτου *Προς Γραμματικούς*, όπου γίνεται σαφές το ότι ο Σέξτος έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι χρειάζεται να προσαρμόζουμε το λεξιλόγιο μας σε αυτούς στους οποίους κάθε φορά απευθυνόμαστε, και όπου προτείνει την υιοθέτηση σε κάθε πλαίσιο εκφοράς, της γλώσσας που ταιριάζει στο συγκεκριμένο πλαίσιο· φαίνεται ότι

βρίσκουμε εκεί το γενικό πρακτικό κανόνα που ο ίδιος ο Σέξτος ακολουθεί στη διαμόρφωση των δύο σκεπτικών λόγων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

Η πυρρώνεια *ἀντίρρησις* κατά της γραμματικής και η υπεράσπιση του πρακτικού κανόνα να μιλάμε εντός επικοινωνιακού πλαισίου

1. Η πυρρώνεια *ἀντίρρησις* στο *M* I-VI

1. 1. Η *ἀντίρρησις* κατά των αντικειμένων της εγκυκλίου παιδείας (*μαθήματα*)

Το *Προς Γραμματικούς* είναι το πρώτο βιβλίο του έργου του Σέξτου *Προς Μαθηματικούς* (*M* I-VI), στο οποίο ο Σέξτος επιτίθεται στα αντικείμενα της εγκυκλίου παιδείας[66]. Η επίθεση στη γραμματική (*M* I 41-320) καλύπτει σχεδόν το μισό του όλου έργου· το άλλο μισό αφορά τη ρητορική, τη γεωμετρία, την αριθμητική, την αστρολογία και τη μουσική.

Οι παρατηρήσεις του Σέξτου στο προοίμιο (*M* I 1-8) του όλου έργου μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε τη γενική προσέγγιση του *M* I-VI και επομένως το χαρακτήρα της *ἀντιρρήσεως* στο *M* I. Όπως επεσήμανα στο προηγούμενο κεφάλαιο, η διάκριση *καθόλου λόγος - εἰδικός λόγος* της σκεπτικής φιλοσοφίας δεν αναφέρεται στο *M* I-VI. Ωστόσο ο *εἰδικός λόγος* περιγράφεται στο *ΠΥ* I 6 ως το είδος λόγου όπου οι Σκεπτικοί "μιλούν ενάντια" (*ἀντιλέγουσιν*)· το *M* I-VI είναι σαφές ότι ικανοποιεί αυτή τη συνθήκη εφόσον παρουσιάζεται από την πρώτη κιόλας γραμμή ως *ἀντίρρησις*. Αλλά ο *εἰδικός λόγος,* στο *ΠΥ* I 6, παρουσιάζεται να αφορά τα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας και απευθύνεται στους δογματικούς φιλοσόφους. Στο *M* I-VI, όπως δηλώνει ο Σέξτος στο προοιμιο, η *ἀντίρρησις* απευθύνεται *πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων*, σε αυτούς που αντιπροσωπεύουν τις εγκύκλιες σπουδές, τους δασκάλους ή τους μαθητές αυτών των σπουδών, και αφορά τις εγκύκλιες σπουδές.

1. 2. Πυρρώνεια vs. επικούρεια *ἀντίρρησις*

Το πρώτο σχόλιο του Σέξτου στο προοίμιο του *M* I-VI είναι ότι οι Πυρρώνειοι και οι Επικούρειοι μοιάζει να αναπτύσσουν από κοινού την *ἀντίρρησιν* προς όσους εκπροσωπούν τα μαθήματα της εγκυκλίου παιδείας, αλλά το κάνουν ο

[66] Βλ. υποσημείωση 19 στο πρώτο κεφάλαιο.

καθένας με διαφορετική διάθεση.[67] Το πρώτο μελήμα του Σέξτου είναι να διακρίνει την πυρρώνεια διάθεση από την επικούρεια. Σύμφωνα με τον Σέξτο, η διάθεση των Επικουρείων προς τις εγκύκλιες σπουδές στηρίζεται στη θέση τους ότι αυτές δεν συνεργούν στην τελείωση της σοφίας.[68] Παρουσιάζει τις διαφορετικές ερμηνείες που είχαν δοθεί για τις αφετηρίες και τις αιτίες της επικούρειας διάθεσης και αντίθεσης στις εγκύκλιες σπουδές: την πρόθεσή τους να κρύψουν την έλλειψη παιδείας τους, την εχθρότητά τους για τους πεπαιδευμένους ή το μίσος του Επίκουρου για τον δάσκαλό του τον Ναυσιφάνη[69] που είχε διακριθεί στις εγκύκλιες σπουδές και πιο συγκεκριμένα στη ρητορική.

Σύμφωνα με το Σέξτο, οι Πυρρώνειοι δεν έχουν ως αφετηρία, όπως οι Επικούρειοι, στην επίθεσή τους στις εγκύκλιες σπουδές ούτε την άποψη ότι αυτές δεν συμβάλλουν στη σοφία, γιατί αυτό είναι δογματική άποψη, ούτε άλλο από τα ποταπά κίνητρα που κάποιοι υπέθεσαν ότι είχαν οι Επικούρειοι και ο ίδιος ο Επίκουρος.[70]

Αφού αρνηθεί τις κοινές αφετηρίες Πυρρωνείων και Επικουρείων, ο Σέξτος προχωρά να περιγράψει θετικά το πώς οι Πυρρώνειοι προσέγγισαν κατ' αρχάς τις εγκύκλιες σπουδές και τις τους συνέβη. Γράφει:

> *M* I 6: *ἀλλὰ τοιοῦτόν τι ἐπὶ τῶν μαθημάτων παθόντες ὁποῖον ἐφ' ὅλης ἔπαθον τῆς σοφίας. καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, ἰσοσθενεῖ δὲ μάχῃ καὶ ἀνωμαλίᾳ τῶν πραγμάτων ὑπαντήσαντες ἐπέσχον, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὁρμήσαντες ἐπὶ*

---

[67] *M* I 1: *Τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν οἵ τε περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος, οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς δὲ διαθέσεως.*

[68] *M* I 1: *οἱ μὲν περὶ τὸν Ἐπίκουρον ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν.*

[69] Για μια λεπτομερή συζήτηση των απόψεων του Ναυσιφάνη και της ιστορίας του Σέξτου για την εχθρότητα του Επίκουρου προς αυτόν βλ. J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, Καίμπριτζ 2002, σσ. 160-192.

[70] *M* I 5-7: *πλὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος, ὡς ἄν τις εἰκοβολῶν εἴποι, ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν πολεμεῖν τοῖς μαθήμασιν ἠξίου, οἱ δὲ ἀπὸ Πύρρωνος οὔτε διὰ τὸ μηδὲν συνεργεῖν αὐτὰ πρὸς σοφίαν, δογματικὸς γὰρ ὁ λόγος, οὔτε διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀπαιδευσίαν· σὺν γὰρ τῷ πεπαιδεῦσθαι καὶ πολυπειροτέρους παρὰ τοὺς ἄλλους ὑπάρχειν φιλοσόφους ἔτι καὶ <ἀ>διαφόρως ἔχουσι πρὸς τὴν παρὰ τοῖς πολλοῖς δόξαν· καὶ μὴν οὐδὲ δυσμενείας χάριν τῆς πρός τινας (μακρὰν γὰρ αὐτῶν τῆς πραότητός ἐστιν ἡ τοιαύτη κακία).*

> *τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές, τὰς δὲ ἴσας εὑρόντες ἀπορίας, οὐκ ἀπεκρύψαντο.*
>
> Αλλά [οι Πυρρώνειοι] έπαθαν το ίδιο πράγμα στην περίπτωση των μαθημάτων που έπαθαν και στην περίπτωση της σοφίας [ή "της φιλοσοφίας", εξαρτάται από το ποιο χειρόγραφο θα υιοθετήσουμε] συνολικά. Γιατί όπως ήρθαν στη σοφία [ή "στη φιλοσοφία"] με τον πόθο να βρουν την αλήθεια, αλλά όταν συνάντησαν ισοδύναμη διαμάχη και ανωμαλία των πραγμάτων *ἐπείχαν*, με τον ίδιο τρόπο στην περίπτωση των μαθημάτων έσπευσαν να τις κατακτήσουν, ζητώντας να μάθουν και εδώ το αληθές, και όταν βρήκαν παρόμοιες απορίες, δεν το απέκρυψαν.

Ο Σέξτος επιχειρεί εδώ να παραλληλίσει τον τρόπο με τον οποίο οι Πυρρώνειοι προσέγγισαν πρωταρχικά τα μαθήματα της εγκυκλίου παιδείας και τη σχετική εμπειρία τους, με τον τρόπο που προσέγγισαν τη φιλοσοφία ή τη σοφία ως σύνολο. Η ιστορία του Σέξτου, τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και προς την ορολογία, θυμίζει το *ΠΥ* Ι 12[71] όπου περιγράφει την αιτιώδη απαρχή του Σκεπτικισμού και τα *ΠΥ* Ι 26[72] και 29[73] όπου παρουσιάζει μια παρόμοια ιστορία σχετικά με το πώς οι Σκεπτικοί άρχισαν να φιλοσοφούν και πώς έγιναν Σκεπτικοί. Υπάρχει όμως μια σημαντική διαφορά που υποδηλώνει ότι ο Σέξτος εδώ δεν παραλληλίζει την αρχική πυρρώνεια προσέγγιση στα μαθήματα με το πώς άρχισαν γενικά οι Πυρρώνειοι να φιλοσοφούν, πράγμα που περιγράφει σε αυτά τα αποσπάσματα των *ΠΥ*, αλλά με το πώς άρχισαν να ερευνούν σχετικά με τη δογματική φιλοσοφία, πράγμα διαφορετικό.[74] Στα προαναφερθέντα χωρία από τις *ΠΥ*, η ανωμαλία των πραγμάτων και η *ἀπορία* ως κατάσταση σοβαρής ταραχής, προηγείται και αποτελεί αιτία της εμπλοκής

---

[71] *ΠΥ* Ι 12: *Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες*. Βλ. το σχετικό υποκεφάλαιο στο προηγούμενο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής.

[72] *ΠΥ* Ι 26: *ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰς φαντασίας ἐπικρῖναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μέν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἣν ἐπικρῖναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχεν*.

[73] *ΠΥ* Ι 29: *καὶ οἱ σκεπτικοὶ οὖν ἤλπιζον μὲν τὴν ἀταραξίαν ἀναλήψεσθαι διὰ τοῦ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων τε καὶ νοουμένων ἐπικρῖναι, μὴ δυνηθέντες δὲ ποιῆσαι τοῦτο ἐπέσχον·*

[74] Στο προηγούμενο κεφάλαιο, υποστήριξα ότι οι Πυρρώνειοι άρχισαν να φιλοσοφούν γενικά απορητικά, μαζί με φιλοσόφους που τελικά έγιναν δογματικοί, και ότι το πυρρώνειο φιλοσοφείν ούτε στην πρωταρχική του μορφή ούτε στην αναπτυγμένη του μορφή δεν ταυτιζόταν με την επίθεση στη δογματική φιλοσοφία.

των Σκεπτικών στις φιλοσοφικές έρευνες. Στο χωρίο μας από το *M* I, ο Σέξτος δεν αναφέρεται σε αυτή την κατάσταση ως αιτία της εμπλοκής των Σκεπτικών στις φιλοσοφικές έρευνες, αλλά ως το αποτέλεσμά τους. Εδώ, και στην περίπτωση της φιλοσοφίας και στην περίπτωση των μαθημάτων, το κίνητρο των Σκεπτικών δεν βρίσκεται απευθείας στην ανωμαλία των πραγμάτων και στην πιεστική συνθήκη της αδυναμίας να αποφασίσουν τι είναι αληθές και τι ψευδές όπως συνέβη με το κίνητρο που πρωταρχικά τους οδήγησε σύμφωνα με το *ΠΥ* I 12 στις φιλοσοφικές έρευνες. Σύμφωνα με το χωρίο μας στο *M* I, οι Πυρρώνειοι μοιάζει να κινητοποιούνται περισσότερο από την ελπίδα ότι η αλήθεια ίσως είναι εκεί για να τη βρουν και να τη μάθουν, όπως υποδηλώνεται από τα *πόθῳ* και *ὁρμήσαντες* με τα οποία ο Σέξτος περιγράφει την πρωταρχική παρόρμηση προς τη φιλοσοφία και τα μαθήματα. Αλλά οι Σκεπτικοί δεν κατάφεραν να βρουν σε αυτά οποιαδήποτε τέτοια αλήθεια, αφού το μόνο που πραγματικά βρήκαν ήταν ισοσθένεια και ανωμαλία.

Όποια αγνάγνωση κι αν προκρίνουμε στο χωρίο μας, *σοφίας* ή *φιλοσοφίας,* είναι σαφές ότι ο Σέξτος εδώ αναφέρεται στη φιλοσοφία ως ένα σύστημα θετικής γνώσης και επομένως στη δογματική φιλοσοφία. Η φράση *ἐφ' ὅλης* με την οποία ο Σέξτος χαρακτηρίζει την αμφίβολη λέξη επίσης υποδηλώνει ότι ο Σέξτος εδώ μιλάει για τη φιλοσοφία με αυτή την έννοια. Το επίθετο *ὅλη* δηλώνει ότι μιλάει για κάτι που μπορεί να αποτελεί ένα όλον, κάτι ολοκληρωμένο που εμπεριέχει όλα όσα του ανήκουν. Ένας τέτοιος χαρακτηρισμός δεν θα ήταν κατάλληλος για τις απορητικές έρευνες, από τις οποίες όπως επιχείρησα να δείξω στο προηγούμενο κεφάλαιο, άρχισαν να φιλοσοφούν οι Σκεπτικοί.

Εξ' άλλου είναι η φιλοσοφία ως σύστημα θετικής γνώσης με την οποία μοιάζουν τα αντικείμενα των εγκύκλιων σπουδών, και αυτή η ομοιότητα των δύο πεδίων βρίσκεται πίσω από την παρόμοια προσέγγιση των Πυρρωνείων σε αυτά. Στο *M* I 39-40 έχουμε μια περιγραφή της στρατηγικής του Σέξτου ενάντια σε κάθε μία από τις σπουδές που θυμίζει πολύ το περιεχόμενο και το πνεύμα των πρώτων παραγράφων του *Προς Φυσικούς* (*M* IX 1-3), όπου ο Σέξτος περιγράφει την πυρρώνεια στρατηγική ενάντια στα μέρη της

φιλοσοφίας.[75] Μπορούμε επομένως με ασφάλεια να υποθέσουμε οτι στο χωρίο μας για την πρωταρχική πυρρώνεια προσέγγιση στις σπουδές, ο Σέξτος μιλάει πάλι για την ομοιότητα της τελευταίας με την πρωταρχική πυρρώνεια προσέγγιση στη δογματική φιλοσοφία.

Τώρα, ο παραλληλισμός μεταξύ της πρωταρχικής πυρρώνειας προσέγγισης στη δογματική φιλοσοφία και στης πρωταρχικής πυρρώνειας προσέγγισης στις εγκύκλιες σπουδές, επεξηγεί περεταίρω και δικαιολογεί τον ισχυρισμό του Σέξτου ότι οι Πυρρώνειοι δεν μοιράζονται με τους Επικούρειους τις ίδιες αφετηρίες στην επίθεσή τους στις σπουδές. Πρώτα από όλα οι Πυρρώνειοι δεν έχουν τα ποταπά κίνητρα που αποδίδονται στους Επικούρειους, όχι μόνο γιατί αυτά δεν θα ταίριαζαν με την παιδεία τους και με την πραότητα τους (§§5-6), αλλά γιατί οι Πυρρώνειοι, όπως μας πληροφορεί ο Σέξτος, προσέγγισαν αρχικά τις σπουδές με κίνητρο παρόμοιο με το γενικό ευγενές φιλοσοφικό κίνητρο να μάθουν την αλήθεια, που υπήρξε επίσης το κίνητρό τους στην αρχική προσέγγιση τους της δογματικής φιλοσοφίας. Όπως επεξηγεί: "με τον ίδιο τρόπο που ήρθαν στη σοφία της φιλοσοφίας με τον πόθο να βρουν την αλήθεια" (*καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας*), "με τον ίδιο τρόπο στην περίπτωση των μαθημάτων έσπευσαν να τις κατακτήσουν, ζητώντας να μάθουν και εδώ το αληθές" (*οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὁρμήσαντες ἐπὶ τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές*). Οι Πυρρώνειοι και στα δύο πεδία, της δογματικής φιλοσοφίας και των σπουδών, αναζητούσαν λίγο πολύ το ίδιο πράγμα: η αλήθεα εν γένει είναι ο στόχος τους στο πεδίο της δογματικής φιλοσοφίας· το αληθές είναι πάλι αυτό που αναζητούν στις διαφορετικές σπουδές, παρ' όλο που αυτή τη φορά δεν πρόκειται για την αλήθεια εν γένει αλλά για το *ἐνταῦθα ἀληθές*, αυτό που είναι αληθές στο πλαίσιο της συγκεκριμένης σπουδής.

Η όλη εμπειρία που είχαν στο πεδίο των εγκυκλίων σπουδών είναι επίσης παρόμοια με την εμπειρία που είχαν στο πεδίο της υποτιθέμενης σοφίας της φιλοσοφίας: όπως είχαν βρει ισοδύναμη διαμάχη και ανωμαλία των πραγμάτων αντί για σοφία στην περίπτωση της φιλοσοφίας και *ἐπείχαν*, έτσι

[75] Συζητώ το *M* I 39-40 σε σύγκριση με το *M* IX 1-3 στο Παράρτημα 1, στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

βρήκαν και στις σπουδές παρόμοιες απορίες (*ἴσας ἀπορίας*), και δεν το απέκρυψαν. Και στις δύο περιπτώσεις οι απορίες στις οποίες οδηγήθηκαν οι Πυρρώνειοι ήταν το απότέλεσμα μιας παρόμοιας έρευνας για την αλήθεια που δεν στηριζόταν σε αρνητικές προκαταλήψεις αλλά και δεν έφερε θετικά αποτελέσματα. Ο Σέξτος καταλήγει (*M* I 7) υπογραμμίζοντας ότι οι Πυρρώνειοι της εποχής τους ή ο ίδιος ως Πυρρώνειος (*ἡμεῖς*), επειδή ακολουθούν την ίδια *ἀγωγὴ* (*καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν τούτοις ἀγωγὴν μεταδιώκοντες*) με τους Πυρρώνειους που πρωταρχικά ήρθαν να ερευνήσουν στο πεδίο των σπουδών, μιλάνε για αυτές με το ίδιο πνεύμα μιας πρωταρχικής ευγενούς έρευνας για την αλήθεια η οποία έρευνα οδήγησε σε πραγματικές απορίες. Επομένως χωρίς καμιά εχθρότητα, αλλά μάλλον με την τιμιότητα και το κουράγιο που απαιτείται για να μιλήσει κανείς ενάντια σε ένα καθιερωμένο σύστημα εκπαίδευσης, επιλέγουν να παρουσιάσουν όσα πράγματι αφορούν τις σπουδές χωρίς καμιά διάθεση φιλονεικίας (*πειρασόμεθα χωρὶς φιλονεικίας τὰ πραγματικῶς λεγόμενα πρὸς αὐτὰ ἐπιλεξάμενοι θεῖναι*).

Ο παραλληλισμός μεταξύ της πρωταρχικής πυρρώνειας προσέγγισης στη δογματική φιλοσοφία και της πρωταρχικής πυρρώνειας προσέγγισης στις σποδές μας δίνει επίσης μια ερμηνεία για τον ισχυρισμό του Σέξτου ότι οι Πυρρώνειοι δεν έχουν, όπως οι Επικούρειοι, ως αφετηρία στην επίθεσή τους στις εγκύκλιες σπουδές, την άποψη ότι αυτές δεν συνεργούν στην ολοκλήρωση της σοφίας. Ο Σέξτος μας έχει ήδη πει ότι αυτό είναι μια δογματική θέση, αλλά δεν έχει δώσει καμιά εξήγηση για το γιατί είναι δογματική.

> *M* I 5: *οἱ δὲ ἀπὸ Πύρρωνος οὔτε διὰ τὸ μηδὲν συνεργεῖν αὐτὰ πρὸς σοφίαν, δογματικὸς γὰρ ὁ λόγος…*
>
> οι Πυρρώνειοι δεν έχουν ως αφετηρία, ούτε το ότι αυτές [οι σπουδές] δεν συμβάλλουν στη σοφία, γιατί αυτό είναι δογματική άποψη …

Νομίζω ότι θα παρανοούσαμε αυτό που θέλει να πει εδώ ο Σέξτος εάν θεωρούσαμε ότι λέει μόνο πώς η πυρρώνεια στάση στη φιλοσοφία και στις εγκύκλιες σπουδές είναι αυτή της *ἐποχῆς*, και επομένως ότι *ἐπέχουν* επίσης και σχετικά με το ερώτημα εάν οι εγκύκλιες σπουδές συμβάλλουν ή όχι στην ολοκλήρωση της σοφία, ενώ η άποψη των Επικουρείων είναι δογματική μόνο γιατί αποδέχεται μια συγκεκριμένη ετυμηγορία ενάντια στις εγκύκλιες

σπουδές. Επιπλέον δεν ισχύει ότι οι Πυρρώνειοι και οι Επικούρειοι αναπτύσουν τα ίδια επιχειρήματα ενάντια στις σπουδές και φτάνουν στην ίδια αρνητική ετυμηγορία με μόνη διαφορά ότι οι Επικούρειοι δίνουν τη συγκατάθεσή τους σε αυτή την ετυμηγορία ενώ οι Πυρρώνειοι *ἐπέχουν*.

Αυτό που υπογραμμίζει ο Σέξτος με την αναφορά του στην πυρρώνεια προσέγγιση στη δογματική φιλοσοφία είναι ότι και σε αυτό το πεδίο οι Πυρρώνειοι δεν βρήκαν τίποτα παραπάνω από απορίες. Δεν βρήκαν οποιαδήποτε θετική γνώση ή σοφία. Αντίθετα, οι Επικούρειοι θεωρούσαν ότι είχαν βρει φιλοσοφική σοφία, μια σοφία που είναι πρωταρχικής σημασίας για να ζήσει κανείς με ευδαιμονία. Έτσι, εφόσον η σοφία, σύμφωνα με τη δική τους άποψη, είναι κάτι που η φιλοσοφία προσφέρει και είναι αρμόδια να προσφέρει, κατηγορούν τις σπουδές ότι υπολείπονται στο να παράγουν ή να συμβάλλουν με οποιονδήποτε τρόπο σε αυτή τη σοφία. Η βαθύτερη διαφορά μεταξύ της επικούρειας και της πυρρώνειας προσέγγισης στις εγκύκλιες σπουδές είναι ότι η πυρρώνεια προσέγγιση δεν μπορεί να ξεκινά από το επικούρειο ερώτημα αν οι σπουδές συμβάλλουν ή όχι στην τελείωση της σοφίας. Το ίδιο το ερώτημα και η έρευνα στην οποία οδηγεί είναι δογματικά γιατί στηρίζονται στη θεμελιώδη δογματική υπόθεση ότι η φιλοσοφία έχει κατακτήσει τη σοφία που αναζητούσε. Για αυτό το λόγο οι Πυρρώνειοι δεν μπορούν να έχουν ως αφετηρία για την επίθεση στις σπουδές αυτό το ερώτημα.

1. 3. 1. Η σχέση των *μαθημάτων* με τη δογματική φιλοσοφία –Το παράδειγμα της γραμματικής

Ο σύγχρονος αναγνώστης του *M* I-VI εύκολα θα ξεχνούσε ότι το πεδίο της πυρρώνειας *ἀντιρρήσεως* σε αυτά τα βιβλία είναι οι εγκύκλιες σπουδές και όχι η δογματική φιλοσοφία, και ότι ο Σέξτος απευθύνεται στους αντιπροσώπους των εγκύκλιων σπουδών και όχι στου δογματικούς φιλοσόφους όπως συμβαίνει στα *ΠΥ* II-III και στα *M* VII-XI. Ένα από τα πιο εντυπωσιακά παραδείγματα χωρίων που θα μπορούσαν να προκαλέσουν μια τέτοια σύγχυση βρίσκεται στη γενική *ἀντίρρησιν* για τη διδασκαλία και τη μάθηση, η οποία αφορά τους αντιπροσώπους όλων των εγκυκλίων σπουδών (στο *M* I 9-

38). Εδώ ο Σέξτος χρησιμοποιεί σχεδόν ταυτόσιμο υλικό με αυτό που χρησιμοποιεί στο *ΠΥ* ΙΙΙ 253-269 και στο *M* Χ 216-243 ενάντια στους φιλοσόφους της ηθικής.[76]

Στην πορεία της επιχειρηματολογίας του ενάντια σε κάθε ένα από τα αντικείμενα της εγκυκλίου παιδείας, ενάντια σε κάθε *τέχνη*, ο Σέξτο πάλι χρησιμοποιεί υλικό παρόμοιο με αυτο που χρησιμοποίησε στον *είδικόν λόγον* ενάντια στους Δογματικούς. Αν πάρουμε το παράδειγμα της γραμματικής, που με ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ, βρίσκουμε πολλές τέτοιες περιπτώσεις. Ενάντια στον ισχυρισμό των γραμματικών ότι είναι ειδήμονες ως προς το μεγαλύτερο μέρος της γλώσσας των ποιητών και των πεζογράφων ο Σέξτος χρησιμοποιεί το επιχείρημα του σωρίτη (*M* Ι 68-71). Παρ' όλο που οι φιλόσοφοι της εποχής μας εξακολουθούν να εκτιμούν τα επιχειρήματα του τύπου του σωρίτη, δύσκολα θα μπορούσαμε να φανταστούμε έναν σύγχρονο ειδήμονα στη λογοτεχνία να θεωρεί μια τέτοια αντίρρηση σοβαρή, πραγματικά σχετική με το θέμα και άξια της απάντησής του. Στη συζήτηση για τη μακρά συλλαβή, ο Σέξτος παρουσιάζει τους γραμματικούς να καταφεύγουν στην *συμμνημόνευσιν* (*M* Ι 129-130). Πρόκειται για μια τεχνικού χαρακτήρα φιλοσοφική έννοια, πιθανόν στωικής προέλευσης, στην οποία παρουσιάζει και τους δογματικούς φιλοσόφους να καταφεύγουν στη συζήτηση του για το όλον και το μέρος (*M* ΙΧ 352-357)[77]. Οι απορίες που εγείρει ο Σέξτος ενάντια στη διαίρεση των μερών του λόγου στη γραμματική στηρίζονται σε αντίστοιχες απορίες για το όλο και τα μέρη όπως τις βρίσκουμε στο *M* ΙΧ 331-58.[78] Μεταξύ των επιχειρημάτων του Σέξτου ενάντια στην απόπειρα των γραμματικών να ορίσουν τι είναι ο λόγος και τα μέρη του, βρίσκουμε επιχειρήματα ενάντια στα Στωικά *λεκτά*, που όπως ο ίδιος ο Σέξτος επισημαίνει προέρχονται από την χωρίς τέλος σχετική διαμάχη των φιλοσόφων (*M* Ι 156). Για να δώσω ένα

[76] Αναφορικά με αυτό το θέμα βλ. Παράρτημα 2 στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

[77] Η *συμμνημόνευσις* παίζει επίσης ρόλο σε κάποια από τα δογματικά επιχειρήματα που παρουσιάζει ο Σέξτος για τη μεταβολή (*ΠΥ* ΙΙΙ 108), το χρόνο (*M* Χ 176), την κίνηση (*M* Χ 64). Για μια λεπτομερή συζήτηση αυτών των χωρίων και του ερωτήματος αν ο όρος είναι πράγματι στωικός και ποιο ρόλο ίσως έπαιζε στη θεωρία των Στωικών για το σχηματισμό των εννοιών, βλ. Κ. Ιεροδιακόνου, "Sextus Empiricus on wholes and parts (*M* 9. 331-358)", υπό έκδοση.

[78] Ο Blank, στα σχόλια του στο *Προς Γραμματικούς* (*Against the Grammarians*, Οξφόρδη 1998), αναλύει συστηματικά το πώς όλες οι κινήσεις στο *M* Ι 132-140 αναφορικά με τα μέρη του λόγου προέρχονται από το *M* ΙΧ 331-58 (σσ. 170-174).

ακόμα παράδειγμα, τα επιχειρήματά του ενάντια στη μετρική διαίρεση και ενάντια στη διαίρεση της πρότασης σε μέρη (*M* I 159-168) προέρχονται από τα επιχειρήματά του στον *είδικόν λόγον* για τις δογματικές έννοιες της πρόσθεσης και της αφαίρεσης (βλ. *ΠΥ* III 85-96 και *M* IX 280-328).

Το ερώτημα είναι αν αυτά τα φιλοσοφικά επιχειρήματα αρμόζει να απευθύνονται στους δασκάλους των εγκυκλίων σπουδών ή αν θα έπρεπε να υποθέσουμε ότι ο Σέξτος χρησιμοποιεί τέτοια επιχειρήματα μόνο γιατί "οι προηγούμενες φιλοσοφικές τους μελέτες έχουν επηρεάσει το *Προς Μαθηματικούς*", όπως έχει υποστηριχθεί[79]. Με άλλα λόγια, το ερώτημα είναι αν ο Σέξτος χρησιμοποιεί φιλοσοφικά επιχειρήματα από κεκτημένη ταχύτητα και λόγω κάποιας σύγχυσης στο μυαλό του για το αντικείμενό του και για τους αποδέκτες των επιχειρημάτων του, ή εάν η χρήση αυτών των επιχειρημάτων είναι πράγματι δικαιολογημένη ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές και σε όσους τις διδάσκουν.

Πρώτα από όλα χρειάζεται να έχουμε κατά νου ότι σύμφωνα με το Σέξτο, όπως έχω ήδη επισημάνει, η πρωταρχική πυρρώνεια προσέγγιση στις σπουδές ήταν παρόμοια με την πρωταρχική πυρρώνεια προσέγγιση στη δογματική φιλοσοφία: το κίνητρο, το να βρουν την αλήθεια, ήταν παρόμοιο, και οδηγήθηκαν και στις δύο περιπτώσεις σε παρόμοιες απορίες. Επομένως το να προσεγγίζουν οι Πυρρώνειοι τις σπουδές με τρόπο που θυμίζει την προσέγγισή τους στη δογματική φιλοσοφία δεν είναι κάτι που προσιδιάζει αποκλειστικά στον Σέξτο, και επομένως δεν μπορεί να οφείλεται σε κάποια σύγχυση του ίδιου· αντιθέτως αυτή η προσέγγιση είναι συνεπής με το πνεύμα της πρωταρχικής Πυρρώνειας προσέγγισης στις σπουδές. Χρειάζεται επομένως να κατανοήσουμε γιατί οι Πυρρώνειοι προσέγγισαν πρωταρχικά τις σπουδές με τον τρόπο που ο Σέξτος μας λέει ότι το έκαναν.

Οι *τέχναι* που διδάσκονται στις εγκύκλιες σπουδές οφείλουν πολλά στη δογματική φιλοσοφία για την ανακάλυψή τους και για την καθιέρωσή τους ως

[79] Αυτή είναι η βασική θέση του E. Krentz στο "Philosophic Concerns in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I", *Phronesis* 7, 1962, σσ. 152-60, βλ. κυρίως σ. 160.

ευυπόληπτοι κλάδοι γνώσης.[80] Αλλά αυτό είναι ένα γεγονός που ισχύει ακόμη και σήμερα για πολλές από τις επιστήμες. Μόνο μια τέτοια ιστορική σχέση δεν θα ήταν επαρκής ούτε για να προκαλέσει την πρωταρχική φιλοσοφική προσέγγιση των Πυρρωνείων στις σπουδές, ούτε για να δικαιολογήσει τα φιλοσοφικά επιχειρήματα του Σέξτου ως κατάλληλα να χρησιμοποιηθούν ενάντια στις σπουδές και στους αντιπροσώπους του. Και η πρωταρική φιλοσοφική προσέγγιση των Πυρρωνείων στις σπουδές και τα φιλοσοφικά επιχειρήματα του Σέξτου ενάντιά τους μπορούν να δικαιολογηθούν μόνο από μια ζωντανή σχέση μεταξύ σπουδών και δογματικής φιλοσοφίας, η οποία ήταν σημαντική αυτή την περιοδο για τις σπουδές και στην οποία οι ίδιοι οι δάσκαλοι των σπουδών δεσμεύονταν.

Όπως γνωρίζουμε από την περίπτωση της ιατρικής, μια συγκεκριμένη σχολή γιατρών, οι λογικοί, πήραν από τη δογματική φιλοσοφία πολλές από τις θεωρίες για το αντικείμενό τους, όπως επίσης και το ιδεώδες της συγκρότησης ενός συνεπούς συστήματος γνώσης, και γενικά το ιδεώδες για το τι θα έπρεπε να είναι μια *τέχνη* και τι θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ένας εκπρόσωπός της. Αλλά στην περίπτωση των εγκυκλίων σπουδών η σχέση με τη Δογματική φιλοσοφία μοιάζει να είναι ακόμα βαθυτερη.

Μια πλευρά αυτής της βαθύτερης σχέσης είναι ότι οι δάσκαλοι των εγκυκλίων σπουδών υπόσχονταν ότι πρόσφεραν ένα είδος γνώσης που ήταν συγγενές με το είδος γνώσης που ισχυριζόταν ότι πρόσφερε η δογματική φιλοσοφία, και η δικαιολόγηση της χρησιμότητας τους ως τεχνών στηριζόταν κυρίως σε αυτή την υπόσχεση. Αυτή η υπόσχεση θα πρέπει να είχε πρωταρχικά προκαλέσει τους Πυρρώνειους ως φιλοσόφους να προσεγγίσουν τις σπουδές ή ακόμα και να τους δημιούργησε τον πόθο να τις κατακτήσουν προκειμένου να μάθουν την αλήθεια που αυτές υπόσχονταν ότι δίδασκαν.

Στην περίπτωση της γραμματικής ο Σέξτος αναφέρεται σε μια τέτοια υπόσχεση στην εισαγωγή των επιχειρημάτων του ενάντιά της. Ένας από τους λόγους που δίνει για να δικαιολογήσει την επιλογή του να συζητήσει πρώτη κατά

[80] Για αυτό το θέμα βλ. Παράρτημα 1 στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

σειρά τη γραμματική είναι ότι η γραμματική δίνει σχεδόν την υπόσχεση των Σειρήτων ότι διδάσκει *τὰ ὄντα* (§§42-43).

Σύμφωνα με τον Σέξτο, *M* I 42, οι Σειρήνες υπόσχονταν όχι μόνο να γοητεύσουν με θεσπέσια τραγούδια (*οὐ μόνον θεσπεσίοις μέλεσι κηλήσειν τοὺς παραπλέοντας ὑπισχνοῦνται*), αλλά επίσης να διδάξουν τα *ὄντα* (*ἀλλὰ καὶ τὰ ὄντα αὐτοὺς διδάξειν*). Αντίστοιχα η γραμματική υπόσχεται να διαφωτίσει με το λόγο τα των μύθων και των ιστοριών (*σὺν τῷ τὰ ἐκ τῶν μύθων τε καὶ ἱστοριῶν λόγῳ διορίζειν*), και –πράγμα για το οποίο κυρίως κομπάζει- να διδάξει *τὸ πραγματικὸν* για τις διαλέκτους, τους τεχνικούς κανόνες και τις κριτικές αναγνώσεις (*καὶ τὸ περὶ τὰς διαλέκτους καὶ τεχνολογίας καὶ ἀναγνώσεις πραγματικὸν αὐχοῦσα*). Με αυτές τις υποσχέσεις η γραμματική προκαλεί σε αυτούς που την ακούν μεγάλο πόθο για την ίδια. (*πολὺν ἑαυτῆς ἐργάζεται τοῖς ἀκούουσι πόθον*).

Ο τρόπος με τον οποίο κάνει τον παραλληλισμό ο Σέξτος δείχνει ότι η υπόσχεση των Σειρήων να διδάξουν *τὰ ὄντα* αντιστοιχεί και είναι σχεδόν ισοδύναμη με την υπόσχεση της γραμματικής να διδάξει το *πραγματικὸν* για τις διαλέκτους, τους τεχνικούς κανόνες και τις κριτικές αναγνώσεις. Για να δούμε πώς μπορεί να συμβαίνει αυτό χρειάζεται πρώτα από όλα να κατανοήσουμε τι σημαίνει εδώ *τὸ πραγματικὸν*. Ο Bury μεταφράζει ως "dealing systematically", και ο Blank ως "practical work". Νομίζω ότι και στους δύο διαφεύγει το νόημα της φράσης και έτσι συσκοτίζεται ο παραλληλισμός που επιχειρείται από το Σέξτο ανάμεσα στην υπόσχεση των Σειρήνων να διδάξουν *τὰ ὄντα* και στην αντίστοιχη υπόσχεση της γραμματικής.

Στον Στράβωνα βρίσκουμε τον όρο *πραγματικὸν* με την έννοια αυτού που έχει πραγματικά σημασία, σε αντίθεση με το επιφανειακό ή το ασήμαντο (βλ. *Γεωγραφικά*, 1. 4. 7-8). Σε συμφραζόμενα που αφορούν τη ρητορική έχει το νόημα αυτού που σχετίζεται με το θέμα, ή με τα γενονότα, ή με το επίδικο αντικείμενο, και είναι το αντίθετο του *λεκτικός*, το οποίο δηλώνει αυτό που σχετίζεται μόνο με τον τρόπο έκφρασης ή με το ύφος. Νομίζω ότι το νόημά του στο χωρίο μας είναι ότι αυτό που έχει πραγματικά σημασία για τους

γραμματικούς στις διαφορετικές διαλέκτους, στους τεχνικούς κανόνες των γραμματικών και στις κριτικές αναγνώσεις δεν είναι απλά οι τρόποι έκφρασης αλλά τα πράγματα και τα γεγονότα που δηλώνονται μέσω αυτών.[81] Η γραμματική φιλοδοξώντας να καλύψει το σύνολο της ελληνικής γλώσσας και όλα τα σημαινόμενα δεν αξιώνει μόνο τη σύλληψη της φύσης όσων αποτελούν ειδικά το αντικείμενό της, όπως π.χ. τη φύση των γραμμάτων, αλλά υποσχόταν επίσης κάποιου είδους πρόσβαση σε όλα τα πράγματα που σημαίνονται με το το λόγο. Κάτι τέτοιο υποδηλώνει ο ορισμός της Γραμματικής από τον Χάρη, σύμφωνα με τον οποίο η γραμματική καλύπτει όλες τις ελληνικές διαλέκτους και κάθε σημαινόμενο (*M* I 81: *οὗτος δὲ περὶ πᾶσαν Ἑλληνικὴν φωνὴν καὶ περὶ πᾶν σημαινόμενον καταγίγνεσθαι ταύτην θέλει*) και όπως παρατηρεί ο Σέξτος, ακόμα κι αν είναι θεμιτό να ειπωθεί, δεν θα ήταν δυνατόν ούτε για τους θεούς. Έτσι η υπόσχεση της γραμματικής δεν είναι πολύ μακριά από αυτό που ευθέως υπόσχονται οι Σειρήνες, το ότι διδάσκουν *τὰ ὄντα*.

Στο χωρίο μας ο Σέξτος αφήνει να εννοοηθεί ότι η γραμματική δίνει μια υπόσχεση που ανήκει στη φιλοσοφία, ή τουλάχιστον στη δογματική φιλοσοφία. Στην ιστορία με τις Σειρήνες βρίσκουμε δύο θέματα που την εποχή του Σέξτου ήταν κοινοί φιλοσοφικοί τόποι: πρώτον το *φύσει φιλομαθής ἐστιν ἄνθρωπος*, που απηχεί το αριστοτελικό *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει* (*Μετά τα Φυσικά* 980a22), και δεύτερον την υπόσχεση ότι διδάσκουν *τὰ ὄντα*, που ήταν κοινός τόπος για το τι κάνει η φιλοσοφία. Είναι μια φράση που βρίσκουμε σχεδόν επακριβώς σε κείμενα της ύστερης αρχαιότητας ως περιγραφή του τι κάνει η φιλοσοφία.[82]

---

[81] Παρ' όλο που στις σημαντικότερες αρχαίες θεωρίες νοήματος, όπως η αριστοτελική και η στωική, τα πράγματα που σημαίνει ο λόγος δεν είναι απευθείας τα πράγματα του κόσμου, ήταν μια γενικά αποδεκτή άποψη μεταξύ των δογματικών φιλοσόφων ότι η λειτουργία του λόγου να σημαίνει μας οδηγεί στη φύση των πραγμάτων (μέσα από τα αριστοτελικά παθήματα της ψυχής ή τα Στωικά λεκτά ή στην περίπτωση των Επικουρείων με έναν πιο άμεσο τρόπο).

[82] Θεοδόσιος, *Περὶ γραμματικῆς* 52, 35: *Ἡ δὲ φιλοσοφία διδάσκει ἡμᾶς τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν*. Ολυμπιόδωρος, *Prolegomena et in categorias commentarium*, στο *Commentaria in Aristotelem Graeca* 12.1, 22.4: *ἡ γὰρ φιλοσοφία τὰ ὄντα διδάσκειν ἐπαγγέλλεται*. Παρ' όλο που αυτά τα κείμενα είναι υστερότερα, είναι του 4ου και του 6ου αι. μ.Χ. μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι αναπαράγουν παλαιότερα κείμενα και μεταφέρουν έναν κοινό τόπο. Για παράδειγμα, στο Θεοδόσιο η φράση χρησιμοποιείται στο προοίμιο όταν παρουσιάζει το αντικείμενο κάθε μιας από τις λογικές τέχνες, και χρησιμοποιείται για να περιγράψει ειδικά το αντικείμενο της φιλοσοφίας σε αντιπαράθεση με αυτό της γραμματικής, της ρητορικής, της

Ο Σέξτος παρουσίαζει τη γραμματική να προβάλλει τις πιο τολμηρές υποσχέσεις από όλες τις επιστήμες (*M* I 41: *παρὰ πάσας θρασύνεται τὰς ἐπιστήμας*). Αλλά αυτό που ξεχωρίζει τη γραμματική από τις υπόλοιπες εγκύκλιες σπουδές είναι ο ακραίος βαθμός των υποσχέσεών της και όχι τόσο το είδος των υποσχέσεων που δίνει. Ο Σέξτος υπονοεί ότι όλες οι τέχνες που διδάσκονται στις εγκύκλιες σπουδές έδιναν στον ένα ή τον άλλο βαθμό ανάλογες φιλοσοφικού χαρακτήρα υποσχέσεις, και έτσι προσέλκυαν όσους είχαν φιλοσοφική προδιάθεση.

Αυτό μπορούμε να το δούμε πιο καθαρά όταν ο Σέξτος παρουσιάζει τη θεωρητική μουσική να υπόσχεται ότι προσφέρει ένα είδος γνώσης που είναι ανάλογης χρησιμότητας με τη χρησιμότητα της γνώσης που η δογματική φιλοσοφία υποσχόταν ότι προσφέρει.

1. 3. 2. Η φιλοσοφική χρησιμότητα των *μαθημάτων*

Μετά τη συζήτηση των απόψεων υπέρ της μουσικής που εκφράζονται από τους πολλούς ο Σέξτος περνάει σε αυτό που χαρακτηρίζει το πρώτο και κύριο επιχείρημα για τη χρησιμότητα της μουσικής. Αυτό το επιχείρημα, σε αντίθεση με τις κοινές απόψεις στις οποίες είχε αναφερθεί προηγουμένως, ανήκει περισσότερο στους ειδικούς, και στους φιλοσόφους και στους δασκάκους της μουσικής θεωρίας.[83] Εδώ με ενδιαφέρουν τα τελευταία τέσσερα από τα πέντε σημεία σε αυτό το επιχείρημα. Σύμφωνα με αυτά η χρησιμότητα της μουσικής βρίσκεται στο ότι

> δεν είναι δυνατόν στους ανθρώπους να γίνουν αγαθοί εκτός και αν προηγουμένως παιδευθούν από τους μουσικούς· ή στο ότι τα στοιχεία της μουσικής είναι τα ίδια με αυτά της γνώσης των πραγμάτων μέσω της φιλοσοφίας (κάτι παρόμοιο έχουμε πει νωρίτερα και για τη

αριθμητικής, της γεωμετρίας και της αστρονομίας· σε αυτά τα συμφραζόμενα μπορεί να υπηρετήσει το στόχο του συγγραφέα μόνο αν αντιπροσωπεύει μια γενικά αποδεκτή άποψη.

[83] Για τους ισχυρισμούς αυτού του επιχειρήματος όπως τους βρίσκουμε σε φιλοσόφους και σε άλλους αρχαίους συγγραφείς και για σχετική βιβλιογραφία βλ. D. Davidson Greaves, *Greek and Latin Music Theory: Sextus Empiricus, Against the Musicians*, Lincoln 1986, σσ. 149-151.

> γραμματική)[84]; ή στο ότι επειδή το σύμπαν διοικείται με αρμονία, όπως υποστηρίζουν οι Πυθαγόρειοι, χρειαζόμαστε τα θεωρήματα των μουσικών για να γνωρίσουμε το σύνολο των πραγμάτων· ή στο ότι κάποια είδη μελωδιών διαμορφώνουν το ήθος της ψυχής.[85]

Ο Barnes έχει επισημάνει ότι στο παραπάνω χωρίο βρίσκουμε δύο είδη χρησιμότητας: την ηθική χρησιμότητα στο πρώτο και το τελευταίο σημείο όπως παρατίθενται παραπάνω, και το είδος χρησιμότητας που βρίσκουμε στα δύο μεσαία σημεία και που αντιπροσωπεύει "abstract knowledge – or at least knowledge de *rerum natura* – as something to be pursued: if music helps us to understand the nature of things, then it would indeed be "useful"'[86].

Και τα δύο αυτά είδη χρησιμότητας αντιστοιχούν στη χρησιμότητα που πρωταρχικά η φιλοσοφία αξίωνε για τον εαυτό της. Οι μουσικοί ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να προσφέρουν ένα είδος θεωρητικής γνώσης και ηθικής σοφίας παρόμοιο με το είδος της γνώσης και της σοφίας που η δογματική φιλοσοφία υποσχόταν ότι πρόσφερε, ή τουλάχιστον ένα είδος γνώσης και σοφίας που συνέβαλε στην απόκτηση αυτής της φιλοσοφικής γνώσης και σοφίας, και έτσι η μουσική μοιραζόταν με τη φιλοσοφία την ίδια δικαιολόγηση για τη χρησιμότητά της. Εφόσον μέρος της κοινής αντίληψης για το τι είναι τέχνη ήταν ότι αυτή θα έπρεπε να είναι χρήσιμη, η πρωταρχική δικαιολόγηση που πρόσφεραν οι εγκύκλιες σπουδές για τη χρησιμότητά τους και επομένως για το ότι είναι τέχνες, βρίσκεται στον ισχυρισμό τους ότι έχουν θεωρητική και ηθική χρησιμότητα ανάλογη με αυτή της φιλοσοφίας.

---

[84] Ο Σέξτος παρουσιάζει ξανά τη γραμματική, ακόμα πιο ρητά, να παίζει σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφική γνώση. Δεν είναι όμως σαφές σε ποιο χωρίο του *Προς Γραμματικούς* αναφέρεται όταν μιλάει εδώ για τη γραμματική. Ούτε είναι σαφές ποια είναι τα στοιχεία της γραμματικής που είναι ίδια με αυτά της γνώσης των πραγμάτων μέσω της φιλοσοφίας. Αλλά αυτό που λέει εδώ ο Σέξτος συνάδει με το ότι, όπως υπονοείται στην ιστορία των Σειρήνων, η γραμματική υπόσχεται να προσφέρει τη γνώση που αναζητά η φιλοσοφία ή να συμβάλει αποφασιστικά σε αυτή.

[85] *M* VI 29-30: *ἢ παρόσον οὐκ ἔστιν ἀγαθοὺς γενέσθαι μὴ προπαιδευθέντας ὑπ' αὐτῶν, ἢ τῷ τὰ αὐτὰ στοιχεῖα τυγχάνειν τῆς μουσικῆς καὶ <τῆς> τῶν κατὰ φιλοσοφίαν πραγμάτων εἰδήσεως, ὁποῖόν τι καὶ περὶ γραμματικῆς ἀνώτερον ἐλέγομεν· ἢ τῷ κατὰ ἁρμονίαν διοικεῖσθαι τὸν κόσμον, καθὼς φάσκουσι Πυθαγορικῶν παῖδες, δέεσθαί τε ἡμᾶς τῶν μουσικῶν θεωρημάτων πρὸς τὴν τῶν ὅλων εἴδησιν, ἢ τῷ τὰ ποιὰ μέλη ἠθοποιεῖν τὴν ψυχήν.*

[86] "Scepticism and the Arts" στο R. J. Hankinson (επιμ.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron,* 21. 2*)*, 1988, σ. 66.

΄Ετσι η σχέση των εγκύκλιων σπουδών με τη φιλοσοφία δεν στηρίζεται μόνο στη γένεση των σπουδών στο εσωτερικό της φιλοσοφίας ή στο γεγονός ότι οι σπουδές έπαιρναν από τη φιλοσοφία βασικές θεωρίες για τα αντικείμενά τους, ούτε στο ότι έπαιρναν από τη φιλοσοφία το γενικό ιδεώδες του πώς θα έπρεπε να είναι μια τέχνη. Περισσότερο από όλα αυτά, οι εγκύκλιες σπουδές, και μεταξύ αυτών η γραμματική στο μεγαλύτερο βαθμό, υπερηφανεύονταν ότι πρόσφεραν το ίδιο είδος γνώσης και σοφίας που ισχυριζόταν ότι πρόσφερε και η φιλοσοφία. Αυτό το είδος ηθικής και θεωρητικής σοφίας ή γνώσης, αν υπάρχει, θα έχει τη μεγαλύτερη σημασία και χρησιμότητα για τη ζωή. Η ίδια η φιλοσοφία οφείλει τη δικαιολόγησή της και την υψηλή θέση της στην εκτίμηση της αρχαίας κοινωνίας κυρίως στο γεγονός ότι ψάχνει να βρει, ή ισχυρίζεται ότι μπορεί να προσφέρει αυτό το είδος σοφίας. Η υπεροχή των εγκύκλιων σπουδών σε σχέση με τις άλλες τέχνες, η οποία τις καθιστούσε κατάλληλη εκπαίδευση για τις ανώτερες κοινωνικές τάξεις, οφειλόταν στο γεγονός ότι η χρησιμότητά τους δεν είχε πρακτικό χαρακτήρα και δεν βρισκόταν στη λύση συγκεκριμένων πρακτικών προβλημάτων, όπως π.χ. συνέβαινε με την τέχνη της ναυσιπλοοίας ή της αρχιτεκτονικής ή της γεωργίας, αλλά ήταν μια χρησιμότητα θεωρητική και ηθική πολύ μεγαλύτερης σημασίας. Οι εγκύκλιες σπουδές αξίωναν μια θέση δίπλα στη φιλοσοφία, και με αυτό τον τρόπο βρίσκονταν ψηλά στην εκτίμηση της κοινωνίας.

1. 3. 3. Η νομιμότητα των φιλοσοφικών επιχειρημάτων του Σέξτου ενάντια στα *μαθήματα* – Το παράδειγμα της γραμματικής

Μπορούμε τώρα να επιστρέψουμε στο αρχικό μας ερώτημα για το αν τα φιλοσοφικά επιχειρήματα του Σέξτου ενάντια στις σπουδές είναι κατάλληλα για να απευθυνθούν στους δασκάλους αυτών των σπουδών. Πρώτα από όλα μπορούμε τώρα να καταλάβουμε ότι η αρχική πυρρώνεια προσέγγιση στις σπουδές προκλήθηκε από τις υποσχέσεις των δασκάλων ότι οι τέχνες που δίδασκαν πρόσφεραν θεωρητική γνώση και σοφία ανάλογη με αυτή της δογματικής φιλοσοφίας. Επομένως η αρχική προσέγγιση των Πυρρωνείων στις εγκύκλιες σπουδές που ήταν παρόμοια με την προσέγγισή τους στη δογματική φιλοσοφία και τους οδήγησε σε παρόμοιες απορίες ήταν μια

δικαιολογημένη φιλοσοφική προσέγγιση που έλαβε σοβαρά υπ΄όψιν τις φιλοσοφικές αξιώσεις των δασκάλων αυτών των σπουδών.

Για να εστιάσουμε τώρα στο παράδειγμα της γραμματικής, ο Σέξτος όταν της επιτίθεται δεν ασχολείται με το να διακρίνει φιλοσοφικές θεωρίες και τεχνικούς όρους που η γραμματική κληρονόμησε από τη δογματική φιλοσοφία από το υλικό που ανέπτυξε η ίδια η γραμματική. Αντιθέτως έχουμε μια ριζική επίθεση στη γραμματική ως σύνολο. Ο Σέξτος θεωρεί ότι μπορεί να χρησιμοποιεί ενάντια σε οποιοδήποτε υλικό της γραμματικής εστιάζει κάθε φορά τα ίδια φιλοσοφικά επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ενάντια στις θεμελιώδεις έννοιες και θεωρίες της δογματικής φιλοσοφίας στην επίθεσή του στα μέρη της. Χρειάζεται επομένως να κατανοήσουμε πώς επιχειρήματα που προέρχονται από την επίθεση στη δογματική φιλοσοφία αφορούν τη γραμματική ακόμα και στην περίπτωση υλικού που έχει αναπτυχθεί από τους γραμματικούς και δεν το έχουν προσλάβει από τη φιλοσοφία.

Όπως έχουμε δει, η σχέση μεταξύ εγκυκλίων σπουδών και φιλοσοφίας, και πιο συγκεκριμένα γραμματικής και φιλοσοφίας, εκτείνεται πέρα από το ότι η πρώτη παρέλαβε και υιοθέτησε κάποιες θεωρίες από τη δεύτερη. Οι εγκύκλιες σπουδές έχουν μια γενική και βαθύτερη δέσμευση στα πρότυπα που έχει θέσει η φιλοσοφική έρευνα για τη φιλοσοφική γνώση. Εφόσον στηρίζουν τη δικαιολόγηση του ότι είναι χρήσιμες και επομένως τέχνες, πρωταρχικά στην αξίωση ότι προσφέρουν ένα είδος γνώσης συγγενές με τη γνώση που η δογματική φιλοσοφία ισχυριζόταν ότι πρόσφερε, δεν μπορούν να αποφύγουν τον έλεγχο στη βάση των προτύπων που η φιλοσοφική έρευνα έχει θέσει για αυτή τη γνώση. Όσο κι αν τα επιχειρήματα του Σέξτου μας φαίνονται κάποιες φορές παρατραβηγμένα, οι αρχαίοι γραμματικοί, στο βαθμό που υπερηφανεύονταν ότι η τέχνη τους είναι τέχνη γιατί προσφέρει φιλοσοφική γνώση, όφειλαν να πληρώσουν το τίμημα: δεν μπορούσαν να αποφύγουν τον έλεγχο από αυτά τα επιχειρήματα στις εκθέσεις της τέχνης τους.

Μια ουσιώδης πλευρά των δεσμεύσεων των δασκάλων των εγκύκλιων σπουδών προς τη δογματική φιλοσοφίας ήταν το εννοιολογικό πλαίσιο που δανείζονταν από τους Δογματικούς και το χρησιμοποιούσαν στην προσπάθειά

τους να μιλήσουν θεωρητικά γενικά για το τι είναι τέχνη και πιο ειδικά για την τέχνη που οι ίδιοι δίδασκαν. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε ένα από τα προοίμια που συνέθεσαν οι σχολιαστές στην *Τέχνη Γραμματική* του Διονυσίου του Θρακός, όπου βρίσκουμε έναν από τους πιο τολμηρούς ισχυρισμούς για τη χρησιμότητα της γραμματικής (*Scolia Vaticana*, 115. 15-19: *πᾶν ὁτιοῦν τὸ γνωστὸν ἀνθρώπῳ γινόμενον ἢ θεωρούμενον διδασκόμεθα δι' αὐτῆς*), βρίσκουμε επίσης και τους πιο εκτενείς φιλοσοφικούς ορισμούς και περιγραφές των εννοιών που χρησιμοποιούνται στο προοίμιο. Για παράδειγμα, ο συγγραφέας υποστηρίζει τον ορισμό που δίνει για τη γραμματική με μια εκτενή παρουσίαση, μιάμιση σελίδας, για το πώς ορίζουν οι φιλόσοφοι τον ορισμό (107. 1-108, 10), και αφού επεξηγήσει σε δώδεκα γραμμές γιατί η ασάφεια είναι η αιτία της γραμματικής αφιερώνει άλλες δώδεκα γραμμές για να υποστηρίξει αυτό που είπε παρουσιάζοντας την Αριστοτελική θεωρία της αιτίας (113. 14-39).

Μοιάζει λοιπόν απολύτως δικαιολογημένο από την πλευρά του Σέξτου το ότι θεωρεί δεδομένο πως ολόκληρη η γραμματική στηρίζεται στο εννοιολογικό πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας, και το ότι χρησιμοποιεί επιχειρήματα παρμένα από την επίθεση στη δογματική φιλοσοφία για να υποσκάψει τη γραμματική.

2. Η *ἀντίρρησις* κατά του συστήματος της γραμματικής (*M* I 97-158)

Σύμφωνα με την περιγραφή του Σέξτου:

> *M* I 92: *τεχνικὸν μέν ἐστιν ἐν ᾧ περὶ τῶν στοιχείων καὶ τῶν τοῦ λόγου μερῶν ὀρθογραφίας τε καὶ ἑλληνισμοῦ καὶ τῶν ἀκολούθων διατάττονται.*
>
> το τεχνικό μέρος της γραμματικής είναι αυτό όπου οι γραμματικοί οργανώνουν τη διδασκαλία τους για τα στοιχεία, για τα μέρη του λόγου, για την ορθογραφία, για τον ελληνισμό και για τα συνακόλουθα θέματα.

Η διδασκαλία των γραμματικών για τα εικοσιτέσσερα "στοιχεία", τη συλλαβή, τη λέξη, τα μέρη του λόγου, το σύστημα των ρηματικών χρόνων, την κλίση των ουσιαστικών, και γενικά το γραμματικό σύστημα όπως το ξέρουμε μέσα από τις συνήθεις σύγχρονες γραμματικές της Αρχαίας Ελληνικής και της

Λατινικής, που είναι και ό,τι παραδοσιακά ονομάζουμε γραμματική, ανήκουν στο τεχνικό μέρος της γραμματικής. Στο ίδιο μέρος οι γραμματικοί εντάσσουν και τη διδασκαλία τους για την ορθογραφία, την ορθή γραφή των λέξεων, και τον Ελληνισμό, το να μιλάει και να γράφει κανείς σωστά Ελληνικά.

Ο Σέξτος στην *ἀντίρρησιν* προς τη γραμματική, ασχολείται πρώτα με το τεχνικό μέρος, αφιερώνοντας τη μισή παρουσίασή του στο γραμματικό σύστημα. Στη συνέχεια προχωρά στη συζήτηση της ορθογραφίας και του Ελληνισμού σε χωριστά κεφάλαια.

Η επίθεση στο γραμματικό σύστημα ακολουθεί σαφώς τη ριζοσπαστική τακτική που περιγράφεται στο *M* I 39-40 ως η πυρρώνεια στρατηγική ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές. Ο Σέξτος επιχειρηματολογεί ενάντια στις έννοιες που θεωρεί ότι παίζουν το ρόλο των πρώτων αρχών της γραμματικής. Η επίθεσή του ακολουθεί μια συγκεκριμένη τάξη κινούμενη από τα πιο θεμελιώδη στα πιο σύνθετα, από τα "στοιχεία", στις συλλαβές, τις λέξεις, το λόγο και τα μέρη του λόγου. Δεν επιτίθεται σε όλες τις θεωρίες που ανέπτυξαν οι γραμματικοί στο τεχνικό μέρος, αλλά μόνο στις θεωρίες που η αναίρεσή τους οδηγεί στην αποδόμηση του γραμματικού συστήματος ως συνόλου.

Τα επιχειρήματά του είναι φιλοσοφικά επιχειρήματα, παρόμοια με τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί στον *εἰδικόν λόγον* ενάντια στις έννοιες και τις θέσεις των δογματικών φιλοσόφων που αξιώνουν ότι αποκαλύπτουν το πώς είναι τα πράγματα στην αληθινή τους φύση. Με τα επιχειρήματα που αναπτύσσει εδώ επιχειρηματολογεί ενάντια στις κατηγορίες του γραμματικού συστήματος σαν αυτές να αξιώνουν ότι αποκαλύπτουν τη φύση των οντοτήτων στις οποίες αναφέρονται, για παράδειγμα τη φύση των γραμμάτων, των συλλαβών, των λέξεων και του λόγου. Αντιμετωπίζει τις θεωρίες των γραμματικών ως εξειδικευμένες φιλοσοφικές θεωρίες για τη φύση του αντικειμένου της γραμμαατικής, που στηρίζονται στο έδαφος των γενικών θεωριών των δογματικών φιλοσόφων για τη φύση των πραγμάτων.[87]

[87] Για να δούμε πάλι κάποια παραδείγματα: ο Σέξτος επιχειρηματολογεί ενάντια στις θεωρίες των γραμματικών που αποδίδουν συγκεκριμένες φυσικές ποιότητες στα στοιχεία, και τα διαιρούν σύμφωνα με αυτές σε διαφορετικούς τύπους. Στηρίζεται

Ακόμα και όταν τα επιχειρήματα του Σέξτου δεν ανήκουν, εκ πρώτης όψεως, στα γνωστά μας από τον *εἰδικόν λόγον* φιλοσοφικά επιχειρήματα, είναι σαφές ότι ο στόχος τους είναι πάλι να εναντιωθούν στην αξίωση των γραμματικών ότι οι γραμματικές κατηγορίες αποκαλύπτουν την αληθινή φύση των οντοτήτων που αποτελούν το αντικείμενο της γραμματικής. [88]

Το είδος των επιχειρημάτων που χρησιμοποιεί ο Σέξτος δείχνουν με σαφήνεια πώς η *ἀντίρρησις* συνολικά αμφισβητεί το σύστημα της γραμματικής ως συστηματικής αποκάλυψης της πραγματικής φύσης της ελληνικής γλώσσας, και όχι ως μιας πιθανής περιγραφής της γλώσσας που χρησιμοποιείται από μια συγκεκριμένη κοινότητα. Η επίθεση του Σέξτου στο σύστημα της γραμματικής αφορά τις αξιώσεις των γραμματικών ότι προσφέρουν θεωρητική γνώση, η οποία, όπως η φιλοσοφική γνώση, μπορεί να μας διδάξει την αλήθεια για τη φύση των πραγμάτων που αποτελούν το αντικείμενο της γραμματικής. Είναι έτσι συνεπής με τη γενική περιγραφή του *M* I 6 της αρχικής φιλοσοφικής πυρρώνειας προσέγγισης στις σπουδές, καθώς και με τη γενικότερη

στη φιλοσοφική έννοια του "στοιχείου", και επιχειρηματολογεί για το ότι τα στοιχεία δεν μπορεί να είναι εκ φύσεως διπλά, και επομένως διπλά στοιχεία δεν υπάρχουν, "γιατί το διπλό είναι σύνθετο από δύο, ενώ το στοιχείο δεν είναι σύνθετο από άλλα πράγματα, γιατί οφείλει να είναι απλό και όχι να συνίσταται από άλλα" (104). Στο ίδιο πνεύμα επιχειρηματολογεί -χρησιμοποιώντας φιλοσοφικά επιχειρήματα τα περισσότερα εκ των οποίων συνδέονται με την έννοια του χρόνου- ότι η συλλαβή δεν μπορεί να είναι φύσει βραχεία ή φύσει μακρά και επομένως η βραχεία και η μακρά συλλαβή είναι ανύπαρκτες (121-130). Ο Σέξτος αντιμετωπίζει τη διαίρεση του λόγου σε μέρη ως περίπτωση φυσικής διαίρεσης του όλου σε μέρη, και έτσι χρησιμοποιεί μια σειρά επιχειρημάτων που χρησιμοποίησε στον *εἰδικόν λόγον* ενάντια στις έννοιες του όλου και του μέρους της δογματικής φιλοσοφίας.

[88] Για παράδειγμα, ο Σέξτος επιχειρηματολογεί για το ότι αν λάβουμε υπ' όψιν τις φυσικές ποιότητες που αποδίδουν οι γραμματικοί στα εικοσιτέσσερα στοιχεία, και κάποιες περαιτέρω διακρίσεις που προέρχονται από τις ποιότητες των στοιχείων σε σχέση με έννοιες που χρησιμοποιούν οι γραμματικοί (όπως την έννοια οξεία ή τη βαρεία) τότε καταλήγουμε να έχουμε διάφορα σύνολα στοιχείων είτε περισσότερα στον αριθμό (ακόμα και ως εξήνατα) είτε λιγότερα από τα εικοσιτέσσερα στοιχεία που οι γραμματικοί παρουσιάζουν ως τα φυσικά στοιχεία της ελληνικής γλώσσας (104-120). Ένα επιχείρημα τέτοιου είδους δεν θα ανησυχούσε τους γραμματικούς στην περίπτωση που το μέλημά του ήταν να δώσουν μόνο μια συμβατική περιγραφή των στοιχείων, των συλλαβών κλπ. Αλλά φαίνεται ότι οι αρχαίοι γραμματικοί δεν μπορούσαν να απαντήσουν στο Σέξτο: "μην ανησυχείς τόσο πολύ, πρόκειται μόνο για το τι *εμείς* ονομάζουμε μακρά συλλαβή", ή "το σύνολο των εισοσιτεσσάρων στοιχείων είναι μόνο πιο βολικό σε σχέση με τα άλλα σύνολα που θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε".

στρατηγική της αναίρεσης των φιλοσοφικών αξιώσεων των δασκάλων της εγκυκλίου παιδείας.

Στη συζήτηση για το σύστημα της γραμματικής, παρά τον αφηρημένο και θεωρητικό χαρακτήρα της, έχουμε μια αναφορά στην ανάμειξης των γραμματικών στην πραγματική χρήση της γλώσσας και σε μια πρακτικού χαρακτήρα χρησιμότητα που η γραμματική επίσης αξίωνε ότι έχει.

Στις §§152-153, αμφισβητεί τη βάση πάνω στην οποία οι γραμματικοί θα διόρθωναν κάποιον που διαστρέφει το γένος κάποιων ονομάτων. Η προσέγγισή του υποδηλώνει ότι το σύστημα της γραμματικής ήταν για τους γραμματικούς αυτό που τους έδινε τη δυνατότητα να διακρίνουν ποια γλώσσα είναι σωστή και να διορθώνουν τα λάθη στην πραγματική χρήση της γλώσσας.

Τα συμφραζόμενα εδώ είναι η συζήτηση για το "όνομα" ως μέρος του λόγου. Ο Σέξτος συζητά τις θεωρίες των γραμματικών για το ότι κάποια ονόματα είναι φύσει αρσενικά, κάποια φύσει θηλυκά και κάποια ουδέτερα, και κάποια ενικού αριθμού, κάποια δυϊκού και κάποια πληθυντικού (142). Εστιάζει ειδικά στο τι εννοούν οι γραμματικοί όταν λένε ότι τα ονόματα έχουν "φύσει" το ένα ή το άλλο γένος ή τον έναν ή τον άλλον αριθμό.[89] Δικακρίνει δύο τρόπους με τους οποίους οι γραμματικοί μπορεί να λένε ότι τα ονόματα έχουν φύσει το ένα ή το άλλο γένος. Ο πρώτος εμπλέκει τις θεωρίες των φιλοσόφων για μια πρωταρχική γλώσσα στην οποία τα ονόματα ήταν φύσει. Ο Σέξτος αφήνει στην άκρη αυτή την περίπτωση, καθώς οι γραμματικοί δεν μπορούν να κρίνουν σε σχέση με αυτό το θέμα το οποίο καταλήγει σε ισοσθένεια ακόμα και για τους φιλοσόφους, ούτε δίνουν κάποια δική τους απάντηση στο επιχείρημα ότι αν τα ονόματα ήταν φύσει, τότε όλοι οι άνθρωποι θα έπρεπε να μπορούν να κατανοούν τα λόγια όλων: οι Έλληνες των βαρβάρων, και οι βάρβαροι των Ελλήνων και των άλλων βαρβάρων. Αλλά ο Σέξτος δίνει στους γραμματικούς και μια δεύτερη εναλλακτική: να είναι σε θέση να υποστηρίξουν ειδικά για το γένος των ονομάτων ότι την παρούσα στιγμή καθένα από αυτά μας επηρεάζει φύσει π.χ. ως αρσενικό, ακόμα κι αν δεν το

[89] *M* I 142: *ἐπιζητήσωμεν τί ποτέ ἐστι τὸ ἐπιφωνούμενον τοῦτο 'φύσει'*.

θεωρούμε τέτοιο, ή φύσει επιδεινκύει τον εαυτό του ως θηλυκό, ακόμα κι αν εμείς δεν θέλουμε να είναι έτσι (143). Αν οι γραμματικοί μπορούσαν να αποδείξουν ότι το γένος των ονομάτων δεν εξαρτάται από τι νομίζουμε ότι είναι, αλλά καθορίζεται ανεξάρτητα από αυτό, αυτό θα ήταν αρκετό για να υποστηρίξει την άποψή τους ότι κάποια ονόματα είναι φύσει αρσενικά, κάποια φύσει θηλυκά και κάποια άλλα είναι ουδέτερα.

Εδώ ο Σέξτος χρησιμοποιεί το επιχείρημα ότι αν τα ονόματα ήταν φύσει, θα έπρεπε πάντα να αντικατοπτρίζουν το φυσικό γένος των πραγμάτων που ονομάζουν.[90] Αλλά κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Υπάρχουν λέξεις όπως *ἡ χελιδών*, *ὁ ἀετός* και άλλες που το άρθρο τους δεν αλλάζει από θηλυκό σε αρσενικό και αντίστροφα, σύμφωνα με το γένος του συγκεκριμένου ζώου στο οποίο αναφερόμαστε. Με τον ίδιο τρόπο, κάποιες φορές χρησιμοποιούμε θηλυκά ή αρσενικά ονόματα για να ονομάσουμε πράγματα που είναι ουδέτερα. Επομένως, το φυσικό γένος των πραγμάτων δεν μπορεί να αποτελέσει τη βάση για να καθορίσουν οι γραμματικοί με έναν αντικειμενικό τρόπο το φύσει σωστό γένος των ονομάτων, και έτσι τα γένη των ονομάτων δεν είναι φύσει (151-152).

Για τους γραμματικούς αυτό δεν είναι μόνο μια θεωρητική δυσκολία. Προκαλεί σοβαρά προβλήματα στην πράξη, στην περίπτωση που οι γραμματικοί θέλουν να δορθώνουν κοινά λάθη που αφορούν το γένος των ονομάτων. Ο Σέξτος εξετάζει τους λόγους στους οποίους οι γραμματικοί θα μπορούσαν να στηριχτούν για να διορθώσουν κάποιον που διαστρέφει το γένος κάποιων ονομάτων, λέγοντας για παράδειγμα *ὁ χελιδών* και *ἡ ἀετός* αντί για *ἡ χελιδών* και *ὁ ἀετός*.[91] Σε πολλές περιτώσεις, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του ονόματος *ὁ ἵππος* ή *ὁ κύων*, το άρθρο αλλάζει και το όνομα γίνεται *ἡ ἵππος* και *ἡ κύων* για το θηλυκό. Φυσικοί ομιλητές, αλλά κυρίως κάποιος που μαθαίνει Ελληνικά ως δεύτερη γλώσσα, μπορούσαν εύκολα να κάνουν το λάθος να κάνουν το ίδιο και για τα *ἡ χελιδών* και *ὁ*

[90] *M* I 150: *καὶ μὴν εἴπερ φύσει τῶν ὀνομάτων ἦν τὰ μὲν ἀρρενικὰ τὰ δὲ θηλυκά, ὥφε<ι>λον αἱ ἀρρενικαὶ φύσεις ἀεί ποτε ἀρρενικοῖς ὀνόμασι προσαγορεύεσθαι καὶ αἱ θηλυκαὶ θηλυκοῖς καὶ αἱ μήτε ἀρρενικαὶ φύσεις μήτε [αἱ] θηλυκαὶ οὐδετέρως.*

[91] *M* I 152: *ζητῶ πῶς ὁ γραμματικὸς ἐπιλήψεται τοῦ διαστρόφως λέγοντος ὁ χελιδών καὶ ἡ ἀετός.*

ἀετός. Εφόσον, την εποχή του Σέξτου, τα Ελληνικά ήταν η γλώσσα του κράτους και του πολιτισμού σε μια μεγάλη κοινότητα, πολλά μέλη της οποίας μάθαιναν Ελληνικά ως δεύτερη γλώσσα, τέτοια λάθη θα πρέπει να ήταν συχνά.

Ο Σέξτος βάζει στη συζήτηση ένα πραγματικό και συνηθισμένο λάθος στη χρήση της ελληνικής γλώσσας το οποίο οι περισσότεροι φυσικοί ομιλητές ή καλοί γνώστες των Ελληνικών θα ήταν κανονικά σε θέση να διορθώσουν. Είναι μια καθημερινή πρακτική το να διορθώνουμε κάποιον που κάνει τέτοια λάθη. Συμφωνα με την Atherton, η ίδια η ιδέα της σωστής γλώσσας, και θα πρόσθετα η ίδια η ιδέα του λάθους στη χρήση της γλώσσας, προέρχεται από αυτή την καθημερινή γλωσσική συμπεριφορά. Όπως επισημαίνει, "μια από τις δραστηριότητες στις οποίες οι ομιλητές μαθαίνουν να μετέχουν, με την οποία και οι ίδιοι μαθαίνουν να χρησιμοποιούν τη γλώσσα και να επεκτείνουν τη γλωσσική τους αντίληψη, είναι η δραστηριότητα του *να διορθώνουν τους εαυτούς τους και τους άλλους*" ("What every grammarian knows", *Classical Quarterly* 46, σ. 253). Αλλά οι γραμματικοί στην περίπτωσή μας, καταλήγουν να μην μπορούν να κάνουν αυτό που κανονικά και ένας αγράμματος θα μπορούσε να κάνει. Σύμφωνα με το Σέξτο, οι λόγοι βάση των οποίων οι γραμματικοί θα διόρθωναν κάποιον που κάνει ένα τέτοιο συνηθισμένο λάθος είναι είτε το φυσικό γένος του ονόματος είτε η κοινή χρήση. Στην περίπτωση που κάποιος πει λανθασμένα *ὁ χελιδών*, ο γραμματικός θα μπορούσε να τον επικρίνει είτε

> γιατί ενώ το όνομα είναι φύσει θηλυκό, εκείνος το αναγκάζει με τη χρήση του αρσενικού άρθρου να γίνει θηλυκό, είτε γιατί έχει αυθαίρετα καθοριστεί από την κοινή χρήση ότι το όνομα είναι θηλυκό και όχι αρσενικό (*M* I 152).

Αλλά, όπως έχει δείξει ο Σέξτος, στηριγμένος ειδικά στα ονόματα που το γραμματικό τους γένος δεν συμφωνεί με το φυσικό γένος του αντικειμένου στο οποίο αναφέρονται, δεν μπορούμε να δεχτούμε ότι κάποιο γραμματικό γένος είναι πιο φυσικό σε σχέση με τα άλλα για ένα όνομα. Επομένως, όσον αφορά το φυσικό γένος, γίνεται αδιάφορο το αν κάποιος εκφέρει για

παράδειγμα το όνομα *χελιδών* ως αρσενικό ή ως θηλυκό.[92] Από αυτή τη σκοπιά, ακόμα και όσα συνήθως θεωρούμε λάθη στη χρήση της γλώσσας, δεν μπορούμε να τα αναγνωρίσουμε ως τέτοια, εφόσον δεν μπορούμε να πούμε ότι το γένος του ονόματος είναι φύσει θηλυκό ή αρσενικό. Ο Σέξτος δείχνει εδώ ότι η δέσμευση των γραμματικών στην ιδέα ότι η σωστή βάση για τη διόρθωση ένός γλωσσικού λάθους είναι η γνώση της φύσης της γλώσσας δεν επιτρέπει στους γραμματικούς να διορθώνουν, ούτε καν να εντοπίζουν, κοινά λάθη στη χρήση της γλώσσας. Για να μπορέσουν να το κάνουν αυτό, οι γραμματικοί χρειάζεται να δεχτούν την κοινή χρήση ως βάση για τη διόρθωση τέτοιων λαθών. Ειδικά εφόσον κάποιος που λέει *ό χελιδών* ενδεχομένως να αναφέρεται σωστά στο φυσικό γένος του πουλιού που ονομάζει. Αλλά, τότε, όπως παρατηρεί ο Σέξτος δεν είναι κάποια θεωρία των γραμματικών που αποτελεί το τεχνικό κριτήριο για το τι λέγεται σωστά, αλλά η μη τεχνική, απλή παρατήρηση της χρήσης.[93]

Το ότι οι λέξεις στην τρέχουσα γλώσσα δεν αντικατοπτρίζουν πάντα το φυσικό γένος των πραγμάτων που ονομάζουν, δεν θα ήταν ένα αποφασιστικό επιχείρημα ενάντια στην ιδέα ότι η φυσικά σωστή γλώσσα αντικατοπτρίζει ορθά το γένος των πραγμάτων. Για παράδειγμα, οι Στωικοί ασχολήθηκαν πολύ με αυτό το είδος ανωμαλίας ανάμεσα στη σημασία και τη μορφή της λέξης. Όμως οποιεσδήποτε ανωμαλίες κι αν εντοπίσουμε στην χρήση της τρέχουσας γλώσσας, δεν επαρκούν για να αλλάξουν την άποψή τους ότι τα πρωταρχικά φυσικά ονόματα αντικατόπτριζαν σωστά τη φύση των πραγμάτων. Η φθορά στην τρέχουσα χρήση μπορούσε να γίνει εξηγητική αρχή για περίπλοκες ερμηνείες αναφορικά με το πώς, από την πρωταρχική σωστή μορφή φτάνουμε στην τρέχουσα ανωμαλία. Αλλά εδώ τα επιχειρήματα του Σέξτου, απευθύνονται ειδικά στους γραμματικούς. Γι' αυτό το λόγο δεν εστιάζει στις φιλοσοφικές θεωρίες για την αρχέγονη φύσει ορθή γλώσσα· η άλυτη διαφωνία των φιλοσόφων γύρω από αυτό το θέμα είναι επαρκής για να επιτρέψει στο Σέξτο να αφήσει στην άκρη αυτές τις φιλοσοφικές θεωρίες ως

---

92 *M* I 153: *ἀδιάφορον τὸ ὅσον ἐπὶ τούτῳ ἐάν τε οὕτως ἐάν τε ἐκείνως ἐκφέρηται.*

93 *M* I 153: *εἰ δ' ὡς ὑπὸ τῆς κοινῆς συνηθείας ἀντὶ θηλυκοῦ θεματισθέν, γενήσεται τοῦ τε εὖ λεγομένου καὶ μὴ κριτήριον οὐχὶ τεχνικός τις καὶ γραμματικὸς λόγος ἀλλ' ἡ ἄτεχνος καὶ ἀφελὴς τῆς συνηθείας παρατήρησις.*

μη ασφαλές έδαφος για τις απόψεις των γραμματικών αναφορικά με το φύσει σωστό γένος. Ο Σέξτος φέρνει στην επιφάνεια το γεγονός ότι οι γραμματικοί ούτε μπορούν να στηρίξουν οι ίδιοι την ιδέα του φυσικού γένους των ονομάτων ούτε μπορούν να τη χρησιμοποιήσουν για να κάνουν αυτό που υπόσχονταν ότι είναι σε θέση να κάνουν. Δεν μπορούν να αποδείξουν ότι το γένος των ονομάτων είναι φύσει, και αν εμμείνουν σε αυτή την ιδέα, τότε δεν μπορούν να διορθώνουν κοινά λάθη στη χρήση της γλώσσας.

Σε αυτό το σημείο της συζήτησης, όπου το θέμα είναι το πρακτικό πρόβλημα της διόρθωσης συγκεκριμένων λαθών στη χρήση της γλώσσας, ο Σέξτος χρησιμοποιεί μια ιδιαίτερη στρατηγική η οποία είναι διαφορετική από την απορητική στρατηγική που χρησιμοποίησε για να δείξει με φιλοσοφικά επιχειρήματα την ανυπαρξία και το ασύστατον των εννοιών του συστήματος της γραμματικής. Εδώ ο Σέξτος καταλήγει με δύο εναλλακτικές για το ποιο είναι το κριτήριο αυτού που λέγεται σωστά και αυτού που λέγεται λανθασμένα. Η πρώτη εναλλακτική είναι ότι το κριτήριο είναι το φύσει γένος των ονομάτων, και επομένως το κριτήριο είναι η τεχνική γραμματική θεωρία που συλλαμβάνει αυτή τη φύση. Ο Σέξτος έχει δείξει στους γραμματικούς, ειδικά σε αυτή την περίπτωση, ότι δεν μπορούν να αποδείξουν ότι το γένος των ονομάτων είναι φύσει, και ότι η τεχνική γραμματική θεωρία δεν μπορεί να λειτουργήσει ως κριτήριο. Αν ακολουθήσουμε την τεχνική γραμματική θεωρία θα πρέπει να μας είναι αδιάφορη η επιλογή του γραμματικού γένους, και συνακόλουθα δεν θα είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε, και πολύ λιγότερο να διορθώσουμε, οποιοδήποτε σχετικό λάθος. Αλλά ο Σέξτος δεν σταματά εδώ. Δίνει μια δεύτερη εναλλακτική: η κοινή χρήση καθορίζει το γένος των ονομάτων, και επομένως η μη τεχνική και απλή παρατήρηση της χρήσης μπορεί να είναι το κριτήριο αυτού που λέγεται σωστά και αυτού που λέγεται λανθασμένα. Χρησιμοποιώντας αυτό το κριτήριο μπορούμε να κάνουμε αυτό που ούτως ή άλλως κάνουμε: μπορούμε να διορθώνουμε γλωσσικά λάθη. Ο Σέξτος παρουσιάζει τις δύο εναλλακτικές με τη μορφή διλήμματος, κάνοντας την υιοθέτηση της μιας την άρνηση της άλλης, κι έτσι η δεύτερη εναλλακτική δεν μπορεί να είναι επιλογή για τους γραμματικούς. Αλλά ούτε και η πρώτη είναι μια ελκυστική επιλογή για τους γραμματικούς, εφόσον αποδεικνύεται ότι

δεν τους παρέχει τη βάση για να διορθώνουν ακόμα και συνηθισμένα γλωσσικά λάθη.

Εδώ προκύπτουν πολλά ερωτήματα. Ένα από αυτά είναι αν ο Σέξτος νομμοποιείται να παρουσιάζει το κριτήριο του φύσει σωστού και το κριτήριο της χρήσης ως τα δύο άκρα ενός διλήμματος, ειδικά όταν ξέρουμε πως στην πρακτική τους οι γραμματικοί προσπαθούσαν να χρησιμοποιούν όχι νόνο το κριτήριο του φύσει σωστού, αλλά επίσης και το κριτήριο της χρήσης, είτε της κοινής χρήσης, είτε αυτής των μεγάλων συγγραφέων, είτε αυτή του παρελθόντος.[94] Μια άλλη κατηγορία ερωτημάτων αφορά το χαρακτήρα των όσων λέει εδώ ο Σέξτος. Είναι σωστό να υποθέσουμε ότι είναι ένα πυρρώνειο επιχείρημα και όχι ένα δογματικό, π.χ. ένα επικούρειο επιχείρημα, που ο Σέξτος το ενσωματώνει εδώ για τους δικούς του σκοπούς; Ποια θα ήταν η πυρρώνεια στάση στο δίλημμα που θέτει αυτό το επιχείρημα; Θα έμενε ο Πυρρώνειος αδιάφορος ή θα χρησιμοποιούσε την κοινή χρήση για να διορθώσει λάθη που αφορούν τα γραμματικά γένη; Μπορούμε να πούμε ότι εδώ ο Σέξτος προτείνει *propria persona* τη χρήση ως κριτήριο αυτού που λέγεται σωστά; Αλλά σε αυτή την περίπτωση, πώς μπορεί να το κάνει αυτό και την ίδια στιγμή να παραμένει ένας ριζοσπάστης Σκεπτικός; Ή θα έπρεπε να κατανοήσουμε το όλο επιχείρημα ως *ad hominem* σχεδιασμένο με στόχο να παγιδέψει τους γραμματικούς ανάμεσα σε δύο μη αποδεκτές εναλλακτικές, και σε αυτή την περίπτωση να θεωρήσουμε ότι δεν μπορεί ο Σέξτος να προτείνει *propria persona* την κοινή χρήση ως κριτήριο αυτού που λέγεται σωστά?

Αυτό το επιχείρημα του Σέξτου παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με τον τρόπο που επιχειρηματολογεί αργότερα στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό (§§176-240). Όλα τα παραπάνω ερωτήματα τίθενται ξανά αναφορικά με τον

[94] Για μια συνοπτική παρουσίαση των διαφορετικών κριτηρίων των γραμματικών και το ρόλο της *συνήθειας* ή *consuetude* ή *usus* ανάμεσά τους, βλ. R. Kaster, "Islands in the stream", στο *The History of Linguistics in the Classical Period*, *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, Series 3: D. J. Taylor (επιμ.), *Studies in the History of the Language Sciences* τομ. 46, Άμστερνταμ 1987, σσ. 149-68, και ειδικά σσ. 154-155.

Ελληνισμό και ελπίζω ότι σε αυτό το πλαίσιο θα έχουμε περισσότερα στοιχεία για να τα απαντήσουμε.

3. Ελληνισμός

3. 1. Η γενικά αποδεκτή ανάγκη του *έλληνίζειν*

Ο Σέξτος παρουσιάζει τα θέματα που θα τον απασχολήσουν και το στίγμα της προσέγγισής του στη συζήτηση για τον Ελληνισμό στην εισαγωγή (176-179) στο σχετικό κεφάλαιο. Πρώτα από όλα αποδέχεται ως αμέσως προφανές το ότι πρέπει κανείς να φροντίζει για την καθαρότητα της γλώσσας του.[95] Και αυτό το στηρίζει στην κοινή παρατήρηση ενός γεγονότος. Κάποιος που συνεχώς κάνει γλωσσικά λάθη, βαρβαρισμούς και σολοικισμούς, χλευάζεται ως αμαθής.[96] Ο Σέξτος δεν λέει ότι κάποιος που κάνει συνεχώς τέτοια λάθη είναι πράγματι αμαθής, αλλά μονο ότι οι άλλοι τον χλευάζουν ως τέτοιο. Αυτό είναι κάτι που το παρατηρούμε: οι άνθρωποι αποκτούν αρνητική προδιάθεση προς αυτούς που κάνουν γλωσσικά λάθη, και κάποιες φορές δεν δίνουν καν σημασία σε αυτά που λένε˙ έτσι αυτοί που κάνουν γλωσσικά λάθη δεν καταφέρνουν να επικοινωνήσουν με επιτυχία. Από την άλλη, σύμφωνα με τον Σέξτο, κάποιος που μιλάει καλά Ελληνικά είναι σε θέση να εκφράζει με σαφήνεια και ακρίβεια τα πράγματα που σκέφτεται.[97]

Λίγο παρακάτω στο κείμενο, ο Σέξτος παρουσιάζει με περισσότερες λεπτομέρειες τους λόγους για τους οποίους ο Ελληνισμός έχει κερδίσει γενική αποδοχή (§§194-195). Ξανά, όπως υποδηλώνει η φράση με την οποία εισάγει αυτούς τους λόγους:

> *M* I 193: *ἐπὶ πάντων γε μὴν σχεδὸν τῶν χρησιμευόντων τῷ βίῳ μέτρον ἐστὶν ἱκανὸν τὸ μὴ παραποδίζεσθαι πρὸς τὰς χρείας.*
>
> σχεδόν σε όλα τα τα πράγματα που είναι χρήσιμα για τη ζωή, το να μην παρεμποδίζεται κανείς ως προς τις ανάγκες του αποτελεί ένα επαρκές μέτρο.

δεν μιλάει για κάποιους τεχνικούς λόγους που οδηγούν τους φιλοσόφους και τους γραμματικούς στο να επιζητούν τον Ελληνισμό, αλλά για τους λόγους

---

[95] *M* I 176: *Ὅτι μὲν δεῖ τινα φειδὼ ποιεῖσθαι τῆς περὶ τὰς διαλέκτους καθαριότητος, αὐτόθεν συμφανές.*

[96] loc. cit.: *ὅ τε γὰρ ἑκάστοτε βαρβαρίζων καὶ σολοικίζων ὡς ἀπαίδευτος χλευάζεται.*

[97] loc. cit.: *ὅ τε ἑλληνίζων ἱκανός ἐστι πρὸς τὸ σαφῶς ἅμα καὶ ἀκριβῶς παραστῆσαι τὰ νοηθέντα τῶν πραγμάτων.*

που κάνουν τον Ελληνισμό χρήσιμο για τη ζωή, και που κάνουν έτσι τον Ελληνισμό έναν γενικά αποδεκτό πρακτικό στόχο. Παρουσιάζει *τήν σαφήνειαν καὶ τὴν προσήνειαν τῶν δηλουμένων* ως τους δύο βασικούς λόγους για τους οποίους ο Ελληνισμός τύγχανε αυτής της γενικής αποδοχής.[98] Χρησιμοποιεί τις πλάγιες πτώσεις *Ζηνός, Ζηνί, Ζῆνα* και *κυνός, κυνί, κύνα* των *Ζεύς* και *κύων*, ως παραδείγματα αυτού που φαίνεται σαφές και χωρίς προσκόμματα (*ἀπρόσκοπον*)· και τις πλάγιες πτώσεις *Ζεός, Ζεΐ, Ζέα* για το *Ζεύς*, και *κύωνος, κύωνι, κύωνα* για το *κύων*, όπως και τους ρηματικούς τύπους *φερήσω* και *βλεπήσω* (ακολουθώντας το σχηματισμό των *κυήσω* καὶ *θελήσω*), ως παραδείγματα αυτών που δεν είναι μόνο ασαφή αλλά θεωρούνται και άξια για γέλια και προσκόμματα.[99] Οι λόγοι και τα παραδείγματα που δίνει εδώ ο Σέξτος κάνουν σαφές ότι, για εκείνον, είναι πάλι η ανάγκη για μια αποτελεσματική επικοινωνία μέσω της γλώσσας που κάνει τον Ελληνισμό γενικά αποδεκτό.

3. 2. Δύο είδη Ελληνισμού

Το επόμενο βήμα του Σέξτου στην πρώτη παράγραφο του κεφαλαίου για τον Ελληνισμό είναι να διακρίνει δύο είδη Ελληνισμού:

> *M* I 176: *ἤδη δὲ τοῦ ἑλληνισμοῦ δύο εἰσὶ διαφοραί· ὃς μὲν γάρ ἐστι κεχωρισμένος τῆς κοινῆς ἡμῶν συνηθείας καὶ κατὰ γραμματικὴν ἀναλογίαν δοκεῖ προκόπτειν, ὃς δὲ κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων συνήθειαν ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος.*
>
> Υπάρχουν δύο είδη Ελληνισμού, καθώς το ένα είδος είναι χωρισμένο από την κοινή μας συνήθη χρήση και θεωρείται ότι προχωράει σύμφωνα με την γραμματική αναλογία, ενώ το άλλο σύμφωνα με τη συνήθη χρήση καθενός από τους Έλληνες, οδηγούμενος από το πλάσιμο της γλώσσας και από την παρατήρηση των συναναστροφών.

Για να δούμε πιο καθαρά τα δύο είδη Ελληνισμού του Σέξτου, χρειάζεται να θέσουμε το ερώτημα ποιος τα ακολουθούσε και ποιος τα πρότεινε. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα χρειάζεται πρώτα να ξεκαθαρίσουμε

---

[98] *M* I 194*: ὁ ἑλληνισμὸς διὰ δύο μάλιστα προηγούμενα ἔτυχεν ἀποδοχῆς, τήν τε σαφήνειαν καὶ τὴν προσήνειαν τῶν δηλουμένων*.

[99] *M* I 196: *οὐ μόνον ἀσαφὲς ἀλλὰ καὶ γέλωτος ἔτι δὲ προσκοπῆς ἄξιον εἶναι δοκεῖ*.

κάποιες σχετικές παρανοήσεις που σχετίζονται με αντίστοιχες παρανοήσεις για την εξέλιξη της γραμματικής στην αρχαιότητα.

Ο D. Blank έχει δείξει ότι είναι εντελώς λάθος το να κατανοούμε τα δύο είδη Ελληνισμού του Σέξτου σαν να αντιπροσωπεύουν τις δύο κύριες σχολές γραμματικής στην αρχαιότητα: την Αλεξανδρινή σχολή των φιλολόγων υπό τον Αρίσταρχο, που υποστήριζε τη αναλογία, και τη σχολή της Περγάμου του Κράτη που υποτίθεται ότι πολεμούσε την αναλογία και υποστήριζε, ακολουθώντας τους Στωικούς, την "ανωμαλία". Όπως έχει υποστηρίξει ο Blank, πρώτα από όλα δεν έχουμε απολύτως κανένα στοιχείο για να ταυτίσουμε το δεύτερο είδος του Ελληνισμού του Σέξτου που στηρίζεται στη συνήθη χρήση με τη θέση του Κράτη, και δεύτερον, και πιο σημαντικό, η διαμάχη ανάμεσα σε αυτές τις δύο σχολές σχετικά με την αναλογία και την "ανωμαλία" δεν είναι πραγματικό γεγονός. (D. Blank, *Ancient Philosophy and Grammar*, Chico, Calif. 1982, σσ. 4-5). Όπως έχει δείξει ο Blank η υποτιθέμενη διαχάχη, που πολλοί μελετητές θεώρησαν ότι καθόρισε την ιστορία της γραμματικής στην αρχαιότητα, ήταν το αποτέλεσμα παρερμηνείας του κειμένου του Varro *De Lingua Latina* 8. Ο Varro παρουσιάζει σε αυτό επιχειρήματα ενός πολέμιου της αναλογίας, τα οποία έχουν αρκετές ομοιότητες με τα επιχειρήματα του Σέξτου ενάντια στην αναλογία· αλλά όπως υποστηρίζει ο Blank ο πολέμιος της αναλογίας του Varro όχι μόνο δεν είναι γραμματικός της σχολής της Περγάμου, αλλά δεν είναι καν γραμματικός οποιασδήποτε απόχρωσης.[100]

Όλα τα παραπάνω κάνουν σαφές ότι η "αναλογία" δεν υπήρξε πρόταση μόνο μιας σχολής γραμματικών, που αντιπαρατίθετο με μια άλλη σχολή η οποία πρότεινε ως κριτήριο την κοινή χρήση. Σύμφωνα με τον Σέξτο, και μοιάζει να

[100] Η πρώτη άποψη του Blank στο βιβλίο του *Ancient Philosophy and Grammar* (Chico, Calif. 1982), ήταν ότι υπήρχε μια ομάδα "empiricist grammatical thinkers" (σ. 19), που ήταν σε διαμάχη με του λογικούς γραμματικούς. Εδώ αφήνει ανοιχτή την πιθανότητα αυτοί οι στοχαστές να ήταν γραμματικοί και έτσι να είχαμε στην γραμματική λίγο πολύ την ίδια διαμάχη που είχαμε στην ιατρική μεταξύ εμπειρικών γιατρών και λογικών γιατρών. Αλλά στο μεταγενέστερο άρθρο του "Varro's anti-analogist" (στο D. Frede και B. Inwood (επιμ.), *Language and Learning,* Καίμπριτζ 2005), αποκλείει μια τέτοια πιθανότητα. Όπως γράφει: "the empiricists were evidently not grammarians, but rather included Epicureans, Pyrrhonian skeptics, and (probably) Academics" (σ. 212).

δίνει μια αξιόπιστη εικόνα, η αναλογία θεωρούνταν μια τέχνη που οι γραμματικοί γενικά υπόσχονταν ότι προσφέρουν. Επομένως είναι ασφαλές να συμπεράνουμε ότι αυτοί που πρότειναν και ακολουθούσαν το πρώτο κατά Σέξτο είδος Ελληνισμού ήταν οι γραμματικοί, ενώ αυτοί που πρότειναν και ακολουθούσαν το δεύτερο δεν ήταν γραμματικοί.

3. 2. 1. Ο φιλοσοφικός Ελληνισμός των γραμματικών – Η τέχνη της αναλογίας στην υπηρεσία της ορθής δήλωσης του πραγματικού

Προκειμένου να κατανοήσουμε το πρώτο είδος Ελληνισμού του Σέξτου, δηλαδή τον Ελληνισμό των γραμματικών, χρειάζεται να κατανοήσουμε τι ήταν η αναλογία και πώς σχετίζεται με το σύστημα της γραμματικής. Ένα παράδειγμα των αναλογικών κανόνων των γραμματικών που βρίσκουμε στον Σέξτο μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε πώς λειτουργούσαν αυτοί οι κανόντες και τι ήταν η αναλογία:

> *M* I 222: *φασὶ γὰρ 'πᾶν ὄνομα <οὐχ>*[101] *ἁπλοῦν, εἰς ης λῆγον, ὀξύτονον, τουτὶ ἐξ ἀνάγκης σὺν τῷ σ κατὰ τὴν γενικὴν ἐξενεχθήσεται, οἷον εὐφυής εὐφυοῦς, εὐσεβής εὐσεβοῦς, εὐκλεής εὐκλεοῦς· τοίνυν καὶ τὸ εὐμενής ὀξυτόνως ἐκφερόμενον παραπλησίως τούτοις διὰ τοῦ σ ἐπὶ τῆς γενικῆς προενεκτέον, εὐμενοῦς λέγοντας'.*
>
> Λένε: "κάθε όνομα <όχι->απλό που τελειώνει σε *–ης*, οξύτονο, αναγκαστικά θα έχει *–ς* στη γενική, για παράδειγμα *εὐφυής/εὐφυοῦς*, *εὐσεβής/εὐσεβοῦς*, *εὐκλεής/εὐκλεοῦς*. Επομένως, εφόσον το *εὐμενής* είναι οξύτονο, με τον ίδιο τρόπο με αυτά πρέπει να έχει *–ς* στη γενική και να λέμε εὐμενοῦς".

Ο Σέξτος επιχειρηματολογεί ενάντια σε αυτούς τους κανόνες ότι δεν μπορούν να προκύψουν ως καθολικοί κανόνες με βάση τη μελέτη όλων των συγκεκριμένων περιπτώσεων που θεωρούνται ανάλογες και δεν μπορούν να εφαρμοστούν με αναγκαιότητα σε όλες τις λέξεις που έχουν παρόμοια μορφή (221-227). Μέσα από τα επιχειρήματα του Σέξτου προβάλλουν τα χαρακτηριστικά των αναλογικών κανόνων των γραμματικών: δεν αντικατοπτρίζουν μόνο αυτό που παρατηρούμε στην κοινή χρήση, δηλαδή ότι σε κάποι βαθμό, παρόμοιας μορφής λέξεις κλίνονται ή φτιάχνουν τα παράγωγά τους με παρόμοιο τρόπο· και επομένως δεν είναι απλά

[101] Ακολουθώ τον Blank που προτείνει ὄνομα <οὐχ> ἁπλοῦν.

περιγραφικοί κανόνες. Οι αναλογικοί κανόνες ήθελαν να είναι κανονιστικοί καθολικοί κανόνες που καθορίζουν με αναγκαιότητα όλες τις περιπτώσεις κλίσης και παραγωγής των λέξεων.

Όπως έχουμε δει, ο στόχος των γραμματικών δεν ήταν να δώσουν μέσα από το σύστημα της γραμματικής τους μια περιγραφή της ελληνικής γλώσσας όπως τη χρησιμοποιούσε μια συγκεκριμένη κοινότητα. Το σύστημα της γραμματικής τους φιλοδοξούσε να συλλάβει με συστηματικό τρόπο την πραγματική φύση της ελληνικής γλώσσας. Έτσι και οι αναλογικοί κανόνες δεν περιγράφουν το τι συμβαίνει στην πραγματική χρήση της γλώσσας· καθορίζουν ποιους γλωσσικούς τύπους θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουμε ώστε η γλώσσα μας να είναι η φύσει ορθή γλώσσα. Είναι οι κανόνες που σύμφωνα με τους γραμματικούς θα έπρεπε να ακολουθούμε προκειμένου να χρησιμοποιούμε τη γλώσσα σωστά σύμφωνα με την πραγματική της φύση. Έτσι η αναλογία προϋπέθετε και στηριζόταν στο σύστημα της γραμματικής και στην υποτιθέμενη θεωρητική γνώση της φύσης της γλώσσας την οποία αυτό αντιπροσώπευε.[102]

Οι γραμματικοί πήραν από τους φιλοσόφους, και πιο συγκεκριμένα από τους Στωικούς, την επιδίωξη του Ελληνισμού[103], όπως έκαναν και με τα άλλα θέματα που έγιναν αντικείμενο του τεχνικού μέρους της γραμματικής.[104] Μία

---

[102] Όπως εξηγεί ο Kaster: το επάγγελμα των γραμματικών "involves a specific knowledge, *recte loquendi scientia*, which is presumed to rest on the *natura* of the language. *Recte loqui* means *naturaliter loqui*: strictly correct usage is natural usage. *Natura* provides the raw material of the language, from, say, the quantity of the root vowel of *unus* or the correct spelling of *scribo* to the various functions and forms of the parts of speech. This raw material is subject for the most part to *ratio* (or *analogia*), which systematically orders the data of nature to provide the *regulae* set down in the *ars*; the *ars* in its turn is the product and property of the grammarian. The nature of the language is thus incorporated in the institution and identified with the grammarian's expertise" (*Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity,* Μπέρκλεϋ 1986, σσ. 176-177).

[103] Ο M. Frede έχει δείξει τη στωική προέλευση της παραδοσιακής γραμματικής και του Ελληνισμού των γραμματικών. Όπως επισημαίνει: "It was the Stoics who first tried to develop a theory on the basis of which one would know what could pass as correct Greek. To the extent that later ancient grammarians took up the subject where it had been left by the Stoics and established the tradition which was to last to these days, we can talk of the Stoic origin of traditional grammar" ("The Origins of Traditional Grammar", *Essays…*, σ. 359).

[104] Σύμφωνα με τον Blank, πολλοί υποστηρικτές της διαμάχης αναλογίας/ανωμαλίας υποστήριξαν ότι οι γραμματικοί που πρότειναν την αναλογία και εργάστηκαν στο τεχνικό μερος της γραμματικής επιχείρησαν να "free grammar from philosophical ways

από τις ιδέες που οι φιλόσοφοι κληροδότησαν στους γραμματικούς και την οποία οι τελευταίοι ποτέ δεν αρνήθηκαν, ήταν ότι η φύση της γλώσσας έγκειται στο ότι δηλώνει τα πράγματα. Αυτή η ιδέα δεν ήταν μια ρητά διατυπωμένη θέση που οι γραμματικοί ενσυνείδητα υιοθέτησαν· ήταν πολύ περισσότερο μια άποψη ενσωματωμένη στις πιο κεντρικές τεχνικές έννοιες της γραμματικής, όπως στην έννοια των μερών του λόγου, την οποία οι γραμματικοί πήραν από τους Στωικούς. Για παράδειγμα, όπως έχει δείξει ο Frede, οι αντιπαραθέσεις μεταξύ των φιλοσόφων για το ποια στοιχεία είναι μέρη του λόγου και ποια όχι στηρίζονταν στην άποψη ότι τα μέρη του λόγου πρέπει να δηλώνουν κάτι, δηλαδή να έχουν μια αντιστοιχία με κάτι στην οντολογία. [105] Οι σύνδεσμοι, για παράδειγμα, είναι για τους Στωικούς μέρη

---

of thinking and from bondage to Stoic theories, to make it more thoroughly technical and grammatical" (Blank, *Ancient Philosophy and Grammar, The Syntax of Apllonius Dyscolus,* Chico, Calif. 1982, σσ. 4-5). Ο Blank απορρίπτει αυτή την άποψη. Όπως υποστηρίζει: "The champions of analogy and etymology will have been in the first instance philosophers and then philologists" ("Varro's anti-analogist", σ. 215). Σύμφωνα με τον Blank, οι γραμματικοί που δούλευαν στο τεχνικό μέρος της γραμματικής, όπως ο Απολλώνιος, δούλευαν επίσης εντός της στωικής φιλοσοφικής προσέγγισης, ακόμα κι αν υιοθετούσαν θέσεις υπέρ της αναλογίας και αντίθετες με τη στωική άποψη για την ανωμαλία. Ακόμα και επιχειρήματα για το ότι η γραμματική θα έπρεπε να οριστεί με όρους εμπειρίας, όπως τα βρίσκουμε στους σχολιαστές του εγχειριδίου του Διονυσίου του Θρακός, όπως επισημαίνει ο Blank δεν αναφέρονται στην απόρριψη τως λογικών κριτηρίων της αναλογίας και της ετυμολογίας, αλλά μόνο σε περιορισμούς ως προς την εφαρμογή τους ("Varro's anti-analogist", σ. 217). Έτσι, όταν οι γραμματικοί προτείνουν τους κανόνες της αναλογίας, δεν απομακρύνονται από το φιλοσοφικό θεμέλιο στο οποίο στηρίζεται το σύστημα της γραμματικής τους. Γενικά, η φιλοσοφική προοπτική στην επιδίωξη του ελληνισμού, δεν ήταν μια κληρονονμιά από την οποία οι γραμματικοί επιχείρησαν να απαλλαγούν, αλλά μια κληρονομιά που διατήρησαν· μεταξύ άλλων και γιατί έπαιζε σημαντικό ρόλο στην εγκαθίδρυση του κύρους του επαγγέλματός τους. Όπως επισημαίνει ο Kaster, "what better basis could there be, for the authority that the grammarians required, than rules grounded in the nature of language itself, something stable and objectively valid, in contrast to *auctoritas* and *consuetude*" (Kaster, "Islands in the Stream", σ. 154); "*consuetude* and *auctoritas* were things given –they were there before one's eyes, they wore their significance on their faces, they were accessible to everyone; but the nature of the language was deep, not all the rules were plain and simple, there were difficulties to solve and new rules to formulate" (στο ίδιο σ. 155).

[105] Η ιδέα ότι η φύση της γλώσσας έγειται στο ότι δηλώνει τα πράγματα ήταν τόσο πολύ ενσωματωμένη στις έννοιες και τις θεωρίες της παραδοσιακής γραμματικής που πέρασαν αιώνες μέχρι την ανάπτυξη της μοντέρνας γραμματικής για την οποία η ουσιά της γλώσσας, ως αντικείμενο γραμματικής μελέτης, βρίσκεται κυρίως στη λειτουργία της επικοινωνίας. Αυτό είναι κάτι που η μοντέρνα γραμματική το δηλώνει με έμφαση όπως συμβαίνει για παράδειγμα στις πρώτες κιόλας γραμμές του βιβλίου του Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, *A study of the living language, emphasizing the ideas that must underlie the science of grammar*: "The essence of language is human activity – activity on the part of one individual to make himself understood by another, and

του λόγου, γιατί υπάρχουν στην πραγματικότητα συνδέσεις μεταξύ των καταστάσεων στη φύση των πραγμάτων, οι οποίες αντικατοπτρίζονται με τους συνδέσμους στη γλώσσα, και έτσι οι τελευταίοι δεν οφείλουν την ύπαρξη τους μόνο στον τρόπο που μιλάμε για τον κόσμο. ("Principles of Stoic Grammar", στο βιβλίο του *Essays*…, σσ. 328-332). Όπως υπογραμμίζει ο Frede, βρίσκουμε την ίδια ιδέα ότι δηλαδή τα μέρη του λόγου πρέπει να διακρίνονται σύμφωνα με το τι δηλώνουν σε ένα διακεκριμένο γραμματικό όπως ο Απολλώνιος Δύσκολος (*De pron*. 67. 6-7: *οὐ γὰρ φωναῖς μεμέρισται τὰ τοῦ λόγου μέρη, σημαινομένοις δέ*). Η σύλληψη του λόγου, δηλαδή σύλληψη του τί δηλώνει ο λόγος και πώς το δηλώνει, παρουσιάζεται κάποιες φορές ως ο σκοπός της γραμματικής, και είναι αυτό ακριβώς που έχει σημασία στη προσπάθεια να εξηγήσουν τα μέρη με το οποία ο λόγος δηλώνει τα πράγματα.[106]

Σύμφωνα με την οπτική που κληροδότησαν οι φιλόσοφοι στους γραμματικούς, αν η φύση της γλώσσας έγκειται στο ότι δηλώνει τα πράγματα, υπάρχει μόνο μία φύσει σωστή γλώσσα που δηλώνει ορθά τη φύση των πραγμάτων, και αυτή η φύσει σωστή γλώσσα είναι αυτό που αναζητούν οι γραμματικοί με την επιδίωξη του Ελληνισμού. Έτσι ο Ελληνισμός των γραμματικών εξακοκουθεί να υπηρετεί το στόχο των φιλοσόφων να επαναφέρουν τη φυσική ορθότητα της γλώσσας, υποδεικνύοντας τη γλώσσα που δηλώνει σωστά και με ακρίβεια τη φύση των πραγμάτων. Το ερώτημα "πώς μιλάμε σωστά Ελληνικά" ήταν για τους γραμματικούς, όπως ήταν και για τους φιλοσόφους, ένα ερώτημα που

---

activity on the part of that other to understand what was in the mind of the first. These two individuals, the producer and the recipient of language, or as we may more conveniently call them, the speaker and the hearer, and their relations to one another, should never be lost sight of, if we want to understand the nature of language and of that part of language which is dealt with in grammar" (σ. 17, Νέα Υόρκη, The Norton Library 1965, πρώτη έκδοση 1924). Δεν είναι τυχαίο ότι η μοντέρνα γραμματική, έχοντας αλλάξει με αυτόν τον τρόπο οπτική γωνία, θεωρεί ασαφή και εντελώς αστήριχτη την παραδοσιακή ταξινόμηση και τους αντίστοιχους ορισμούς της γραμματικής για τα μέρη του λόγου (π.χ. ο ορισμός για το ουσιαστικό ως όνομα που δηλώνει πρόσωπο, ζώο, πράγμα κλπ.), ταξινόμηση και ορισμούς που στηρίζονται στο τι δηλώνει το κάθε μέρος τους λόγου (βλ. ως παράδειγμα τη συζήτηση για τα μέρη του λόγου στο κεφάλαιο "Some Traditional Concepts", στο Frank Palmer, *Grammar*, Penguin Books 1971, σσ. 58-70).

[106] Για παράδειγμα, in *Commentaria In D. Thr., Grammatici Graeci*, τομ. 1.3, 115: *Καταγίνεται δὲ <καὶ> ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ περὶ τὸν γενικὸν λόγον, ἀλλὰ διαφέρουσι τοῖς τέλεσι· τῆς μὲν γὰρ διαλεκτικῆς τἀληθές, τῆς δὲ ῥητορικῆς τὸ πείθειν, τῆς δὲ γραμματικῆς τέλος ἐστὶν ἡ κατάληψις τοῦ λόγου, τουτέστι τὸ διδάσκειν τί σημαίνει καὶ πῶς σημαίνει, οἷον διὰ ποίων μερῶν ὁ λόγος δηλοῦται.*

αφορούσε πρωταρχικά μια οντολογική και λογική ορθότητα της γλώσσας. Δεν ήταν ένα ερώτημα που αναζητούσε λύσεις στο πρόβλημα της αποτελεσματικής επικοινωνίας μέσω της γλώσσας στις συνήθεις συναναστροφές. Ούτε αφορούσε πρωταρχικά την αποφυγή συνηθισμένων λαθών στη χρήση της ελληνικής γλώσσας.[107]

Τώρα, μπορούμε να καταλάβουμε ότι όταν ο Σέξτος περιγράφει τον Ελληνισμό των γραμματικών ως χωρισμένο από την κοινή μας συνήθη χρήση, και επισημαίνει πως θεωρείται ότι προχωράει σύμφωνα με τη γραμματική αναλογία,[108] δεν λέει ότι ο Ελληνισμός των γραμματικών χρησιμοποιεί ως μοναδικό κριτήριο την αναλογία και όχι την κοινή χρήση. Σε κάθε περίπτωση, αν ο Σέξτος έλεγε κάτι τέτοιο, αυτό θα ήταν μια λανθασμένη παρουσίαση της διδασκαλίας των γραμματικών. Όπως ξέρουμε, οι γραμματικοί σε συγκεκριμμένες περιπτώσεις χρησιμοποιούσαν την κοινή χρήση ή τη χρήση των μεγάλων συγγραφέων του παρελθόντος ως κριτήριο ορθότητας·[109] παρ' όλο που μπορούσαν να το κάνουν αυτό μόνο αφού είχαν κρίνει αυτή τη χρήση στη βάση της *τέχνης* τους ως ορθή και όχι ως παραφθορά.[110] Αυτό που υποδηλώνει ο Σέξτος όταν λέει ότι ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι χωρισμένος από την κοινή μας συνήθη χρήση είναι ότι ο Ελληνισμός των

---

[107] Αυτό είναι κάτι που μπορούμε να το συμπεράνουμε ακόμα και μόνο από το γεγονός ότι οι γραμματικοί πρότειναν ως σωστούς τύπους που υπηρετούν το στόχο του *ἑλληνίζειν* τις πλάγιες πτώσεις *Ζεός, Ζεΐ, Ζέα*, αντί για *Ζηνός, Ζηνὶ, Ζῆνα*. Η χρήση των *Ζηνός, Ζηνὶ, Ζῆνα* δεν εκλαμβάνονταν από τους ομιλητές της ελληνικής ως λάθος που χρειάζεται διόρθωση. Και οι γραμματικοί δεν είναι δυνατόν να πρότειναν τα *Ζεός, Ζεΐ, Ζέα*, γιατί είναι αμέσως αποδεκτοί τύποι που βοηθούν στην αποτελεσματική επικοινωνία. Οι γραμματικοί πρότειναν αυτούς τους τύπους ως ορθούς σύμφωνα με τους κανόνες της αναλογίας, οι οποιοι αποκαλύπτουν τη λογική και φυσική ορθότητα της γλώσσας, ανεξάρτητα από το πώς μιλάνε οι άνθρωποι στις συνήθεις συναναστροφές και από τα προβλήματα που θα προκαλούσαν αυτοί οι αναλογικοί τύποι στην επικοινωνία.

[108] *M* I 176: ὃς μὲν γάρ ἐστι κεχωρισμένος τῆς κοινῆς ἡμῶν συνηθείας καὶ κατὰ γραμματικὴν ἀναλογίαν δοκεῖ προκόπτειν.

[109] Όπως μας πληροφορεί ο Blank τα κριτήρια των γραμματικών για τον Ελληνισμό "varied somewhat in number, but usually included analogy, etymology, authority, usage" (στα σχόλια του στο *Προς Γραμματικούς*, σ. 204).

[110] Η θέση των υποστηρικτών της αναλογίας όπως τη βρίσκουμε στον Varro, είναι η ακόλουθη: "we will follow those who call us to attend to usage, if it is the correct sort: for in this too there is analogy; but if they summon us to attend to corrupt usage, we will not, unless we have to, any more than we follow bad examples in other matters: for we do follow them, too, against our will, if we are under duress" (IX 18, μετάφραση της Atherton στο "What every grammarian knows?", *Classical Quarterly* 46, σ. 245).

γραμματικών συνολικά –το τι θεωρούν ότι συνιστά το πρόβλημα του Ελληνισμού, η όλη τους προσέγγιση σε αυτό και η λύση που δίνουν– είναι πρωταρχικά και ουσιαστικά χωρισμένος από την κοινή χρήση όπως τη βρίσκουμε στις συνήθεις συναναστροφές, και από τα πρακτικά προβλήματα γλωσσικής επικοινωνίας που μπορεί να αντιμετωπίζουμε σε αυτές. Και όπως επιχείρησα να δείξω, αυτό οφείλεται στο ότι οι γραμματικοί προσεγγίζουν το όλο πρόβλημα του Ελληνισμού μέσα από την προοπτική και τα ενδιαφέροντα των φιλοσόφων.

3. 2. 2. Ο Ελληνισμός της συνήθους χρήσης στην υπηρεσία της απρόσκοπτης επικοινωνίας

Σε αντιπαράθεση με τον Ελληνισμό των γραμματικών, ο Σέξτος παρουσιάζει ένα δεύτερο είδος Ελληνισμού. Αρχικά το περιγράφει ως εξής:

> *M* I 176: *κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων συνήθειαν ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος*
>
> [προχωράει σύμφωνα] με τη συνήθη χρήση καθενός από τους Έλληνες, οδηγούμενος από το πλάσιμο της γλώσσας και από την παρατήρηση των συναναστροφών.

Σύμφωνα με το παράδειγμα που δίνει για αυτό το είδος Ελληνισμού, αυτός που λέει απλά τοῦ *Ζηνός, τῷ Ζηνὶ, τὸν Ζῆνα* μιλάει σύμφωνα με το δεύτερο είδος Ελληνισμού (§177). Στο ερώτημα ποιοι είναι αυτοί που μιλάνε σύμφωνα με το δεύτερο είδος Ελληνισμού, η απαντηση είναι: όλοι οι άλλοι ομιλητές της ελληνικής εκτός από τους γραμματικούς και ενδεχομένως τους λίγους μορφωμένους που είχαν πεισθεί από τους γραμματικούς. Αλλά πώς έχουν φτάσει σε αυτό το είδος του *ἑλληνίζειν*, για το οποίο ο Σέξτος σημειώνει ότι είναι *συνηθέστερον ἡμῖν*; Ο Σέξτος υπογραμμίζει πολλές φορές ότι δεν φτάνουν σε αυτό το είδος Ελληνισμού μέσα από κάποια θεωρία ή κάποια *τέχνη*. Στα παραδείγματα που δίνει ο Σέξτος, επισημαίνει ότι λένε, για παράδειγμα *τοῦ Ζηνός*, *ἀφελῶς*, που σημαίνει απλά ή χωρίς να ακολουθούν τις υποδείξεις κάποιας *τέχνης*.[111] Ο Σέξτος γράφει πιο συγκεκριμένα ότι αυτοί που θέλουν να μιλάνε ορθά πρέπει να ακολουθούν ένα είδος παρατήρησης για το οποίο δίνει τους χαρακτηρισμούς "*ἄτεχνος*" και "*ἀφελὴς κατὰ τὸν βίον*",

[111] Για περισσότερες λεπτομέρειες αναφορικά με τη σημασία του *ἀφελῶς* βλ. κεφ. IV.

και το οποίο αφορά την κοινή συνήθη χρήση των πολλών.[112] Το πλάσιμο της γλώσσας και η παρατήρηση των συναναστροφών (*ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως*) τα οποία παρουσιάζει, στην αρχική του περιγραφή, ως τη βάση αυτού του Ελληνισμού, δεν προέρχονται από οποιαδήποτε *τέχνη*, ή από οποιονδήποτε ειδήμονα που τη διδάσκει. Σε αυτό το δεύτερο είδος Ελληνισμού βρίσκουμε μόνο μια κοινή πρακτική του βίου, μέσα από την οποία αποκτούμε, στον έναν ή τον άλλο βαθμό, την ικανότητα να μιλάμε σωστά ελληνικά.

Κάποιες φορές ο Σέξτος περιγράφει πλευρές αυτής της πρακτικής. Για παράδειγμα, περιγράφει την ακόλουθη συνθήκη:

> στις συνήθεις συναναστροφές είτε θα μας διακόψουν οι περισσότεροι σε κάποιες λέξεις ή δεν θα μας διακόψουν. Και αν μας διακόψουν, αμέσως θα μας διορθώσουν, κι έτσι από όσα συνηθίζονται στο βίο έχουμε το *έλληνίζειν* και όχι από τους γραμματικούς. Αν όμως δεν μας φέρουν αντιρρήσεις αλλά συμπεριφερθούν σαν να είναι τα λεγόμενά μας σαφή και οθρά, τότε κι εμείς θα μείνουμε σε αυτά.[113]

Αυτό που έχει σημασία για αυτό το είδος Ελληνισμού είναι η επικοινωνία μέσω της γλώσσας. Το τι είναι σωστό και το τι είναι λάθος και πρέπει να διορθωθεί, και το ποια διόρθωση πρέπει να γίνει δεν καθορίζονται από κάποια θεωρία ή από κάποιους ειδήμονες· όλα αυτά προκύπτουν μέσα στη διαδικασία της επικοινωνίας. Εφαρμόζουμε αυτό το είδος Ελληνισμού μαζί με αυτούς με του οποίους επικοινωνούμε στις συνήθεις συναναστροφές, κι έτσι εκπαιδευόμαστε και γινόμαστε ικανοί στο να μιλάμε σωστά ελληνικά. Όπως επισημαίνει ο Σέξτος αυτός που έχει περισσότερη εξάσκηση και τριβή στην κοινή συνήθη χρήση αυτός μιλάει σωστά ελληνικά.[114] Η αποτελεσματική επικοινωνία μέσω της γλώσσας είναι ακριβώς ο στόχος που υπηρετεί αυτού του είδους ο Ελληνισμός.

---

[112] §179: *δεῖ δὲ τοὺς ὀρθῶς βουλομένους διαλέγεσθαι τῇ ἀτέχνῳ καὶ ἀφελεῖ κατὰ τὸν βίον καὶ τῇ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν παρατηρήσει προσανέχειν.*

[113] §§191-192: *ἐν γὰρ ταῖς ἀνὰ χεῖρα ὁμιλίαις ἤτοι ἀντικόψουσιν ἡμῖν οἱ πολλοὶ ἐπί τισι λέξεσιν ἢ οὐκ ἀντικόψουσιν. καὶ εἰ μὲν ἀντικόψουσιν, εὐθὺς καὶ διορθώσονται ἡμᾶς, ὥστε παρὰ τῶν ἐκ τοῦ βίου καθεστώτων ἀλλ' οὐχὶ παρὰ γραμματικῶν ἔχειν τὸ ἑλληνίζειν· εἰ δ' οὐ δυσχεραίνουσιν ἀλλ' ὡς σαφέσι καὶ ὀρθῶς ἔχουσι συμπεριφέροιντο τοῖς λεγομένοις, καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς ἐπιμενοῦμεν.*

[114] §190: *ὁ συνασκηθεὶς μάλιστα καὶ τριβεὶς ἐν τῇ συνηθείᾳ, οὗτος ἑλληνίζει.*

Είναι λοιπόν σαφές ότι όταν ο Σέξτος διακρίνει δύο είδη Ελληνισμού, δεν λέει απλά ότι έχουμε δύο κριτήρια για τον Ελληνισμό: το κριτήριο της αναλογίας, και το κριτήριο της κοινής χρήσης. Δεν έχουμε ένα πρόβλημα, "πώς να μιλήσουμε σωστά ελληνικά", και δύο διαφορετικά κριτήρια για να λύσουμε το ίδιο πρόβλημα. Ο Σέξτος θέτει δύο είδη Ελληνισμού γιατί έχουμε δύο θεμελιωδώς διαφορετικούς τρόπους κατανόησης και επίλυσης του προβλήματος "πώς να μιλήσουμε σωστά ελληνικά".

3. 3. Ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι άχρηστος – Ο Ελληνισμός της συνήθειας είναι χρήσιμος

Ο Σέξτος κλείνει την εισαγωγή του στο κεφάλαιο του Ελληνισμού με το μοτίβο που θα επαναλαμβάνει και θα υποστηρίζει σε όλη τη συζήτηση που ακολουθεί: ενώ ο Ελληνισμός της συνήθειας είναι χρήσιμος, ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι άχρηστος.[115] Ο Σέξτος σημειώνει ότι έχει ήδη δώσει τους λόγους για τους οποίους ο Ελληνισμός της κοινής συνήθους χρήσης είναι χρήσιμος, αναφερόμενος στις εισαγωγικές του παρατηρήσεις· και όπως προχωράει η συζήτηση, εξηγεί με περισσότερες λεπτομέρειες (για παράδειγμα στις §§194-195) πώς ο Ελληνισμός της συνήθους χρήσης, σε αντίθεση με τον Ελληνισμό των γραμματικών, υπηρετεί τον γενικά αποδεκτό πρακτικό στόχο του να μιλάει κανείς με σαφήνεια και προσήνεια προκειμένου να επικοινωνεί αποτελεσματικά.

Ο Σέξτος αποσαφηνίζει και υποστηρίζει τη θέση του ότι ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι άχρηστος χρησιμοποιώντας ως παράλληλη την περίπτωση του νομίσματος: κάποιος που σε μια πόλη χρησιμοποιεί το τοπικό νόμισμα μπορεί χωρίς δυσκολίες, τουλάχιστον όσον αφορά στο νόμισμα, να διεξάγει τις εμπορικές του συναλλαγές. Αυτός μοιάζει με εκείνον που ακολουθεί τη συνήθη χρήση όταν επιχειρεί να επικοινωνήσει αποτελεσματικά και έτσι αποφεύγει να γίνει περίγελος και επιτυγχάνει να εκφράσει με σαφήνει τα όσα έχει στο νου του. Αντίθετα, κάποιος που δεν αποδέχεται το τρέχον νόμισμα και κόβει για τον εαυτό του ένα νέο διαφορετικό νόμισμα κάνει κάτι μάταιο,

[115] §177: *πλὴν δυοῖν ὄντων τῶν ἑλληνισμῶν εὔχρηστον μὲν εἶναί φαμεν τὸν δεύτερον διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας, ἄχρηστον δὲ τὸν πρῶτον διὰ τὰς λεχθησομένας.*

άχρηστο και ανόητο. Αυτός μοιάζει με τον γραμματικό, ή με κάποιον που έχει πεισθεί από τον γραμματικό, όταν επιχειρεί να επικοινωνήσει χρησιμοποιώντας, π.χ. τις πλάγιες πτώσεις *Ζεός, Ζεΐ, Ζέα* αντί για τις *Ζηνός, Ζηνὶ, Ζῆνα* της κοινής χρήσης.

Ο παραπάνω παραλληλισμός κάνει ακόμα πιο σαφές ότι όταν ο Σέξτος λέει ότι ο Ελληνισμός της συνήθους χρήσης είναι χρήσιμος και ο Ελληνισμός της αναλογίας είναι άχρηστος, μιλάει για μια πρακτική χρησιμότητα που αφορά το τι μπορούμε να κάνουμε σε μια κοινωνία χρησιμοποιώντας τη γλώσσα αυτής της κοινωνίας. Με αυτό τον παραλληλισμό ο Σέξτος υπογραμμίζει επίσης ότι οι προτάσεις των γραμματικών είναι στην πράξη τόσο απόλυτα αποτυχημένες που κάνουν αυτούς που τις υιοθετούν να μοιάζουν τρελλοί. Όπως γράφει:

> έτσι και στη ζωή, αυτός που δεν θέλει να ακολουθεί, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το νόμισμα, τη συνήθως αποδεκτή ομιλία, αλλά προτιμάει να κόβει για τον εαυτό του άλλη ιδιωτική, βρίσκεται κοντά στην τρέλα.[116]

Ο λόγος για τον οποίο ο Σέξτος αναπτύσσει τα συγκεκριμένα επιχειρήματα ενάντια στην τέχνη της αναλογίας των γραμματικών είναι ακριβώς για να αποφύγει αυτή την τρέλα. Οι γραμματικοί θεωρούσαν ότι η τέχνη τους της αναλογίας πιστοποιεί την αυθεντία και τη δικαιοδοσία τους να επιβάλλουν σε όποιον επιθυμούσε να μιλήσει σωστά την απόρριψη του κοινού τρόπου έκφρασης και την υιοθέτηση των δικών τους προτάσεων. Για να αντικρούσει αυτή τους τη δικαιοδοσία και να αποφύγουμε έτσι την τρέλα και τα περαιτέρω προβλήματα στην επικοινωνία που προκαλούνται από την υιοθέτηση των απόψεων των γραμματικών, ο Σέξτος θα προσπαθήσει να δείξει ότι οι γραμματικοί δεν κατέχουν πράγματι κάποια τέχνη της αναλογίας και ότι η παρατήρηση της κοινής χρήσης επαρκεί για να μιλάμε σωστά. Όπως καταλήγει ο Σέξτος:

> Γι' αυτό ακριβώς [για το λόγο που έχει ήδη αναφέρει, δηλαδή γιατί στη ζωή, αυτός που δεν θέλει να ακολουθεί, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το νόμισμα, τη συνήθως αποδεκτή ομιλία, αλλά προτιμάει να κόβει για τον εαυτό του άλλη ιδιωτική, βρίσκεται κοντά στην τρέλα (§178)], αν οι γραματικοί υπόσχονται ότι μας δίνουν κάποια τέχνη που ονομάζεται αναλογία και μέσω αυτής μας αναγκάζουν να μιλάμε

[116] *M* I 178: *οὕτω κἀν τῷ βίῳ ὁ μὴ βουλόμενος τῇ συνήθως παραδεχθείσῃ, καθάπερ νομίσματι, ὁμιλίᾳ κατακολουθεῖν ἀλλ' ἰδίαν αὑτῷ τέμνειν μανίας ἐγγύς ἐστιν*.

> σύμφωνα με εκείνον τον Ελληνισμό, πρέπει να δείξουμε ότι αυτή η τέχνη δεν υφίσταται και πρέπει αυτοί που θέλουν να μιλάνε σωστά να ακολουθούν την παρατήρηση της κοινής συνήθους χρήσης των πολλών.

΄Ετσι ο Σέξτος ξενικά από τη γενική άποψη ότι ενώ ο Ελληνισμός της κοινής χρήσης είναι χρήσιμος για να επιτύχουμε τον πρακτικό στόχο της αποτελεσματικής επικοινωνίας μέσω της σωστής γλώσσας, ο Ελληνισμός της αναλογίας είναι άχρηστος· και βάζει στόχο να αντικρούσει την αυθεντία των γραμματικών δείχνοντας ότι η τένχη της αναλογίας στερείται συνοχής και επομένως δεν υφίσταται και ότι αυτοί που θέλουν να μιλάνε σωστά πρέπει να ακολουθούν την παρατήρηση της κοινής χρήσης.

3. 4. Ερμηνευτικά προβλήματα

3. 4. 1. Το φιλοσοφικό κίνητρο σε αντίθεση με το πρακτικό κίνητρο στην πυρρώνεια προσέγγιση του Ελληνισμού

Τα θέματα που θέτει ο Σέξτος προς συζήτηση καθώς και το στίγμα της προσέγγισης του όπως αυτά τίθενται στην εισαγωγή του (§§176-179) στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό θέτουν αρκετά ερμηνευτικά προβλήματα. Πρώτα από όλα, εκ πρώτης όψεως, δεν μοιάζει να συνάδουν με όσα έχει πει στο *M* Ι 6 γενικά για την πυρρώνεια *ἀντίρρησιν* ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές. Όπως έχουμε δει, αυτό που αρχικά παρακίνησε τους Πυρρώνειους να ερευνήσουν στο πεδίο των εγκύκλιων σπουδών ήταν οι φιλοσοφικές αξιώσεις αυτών που τις δίδασκαν. Στις εγκύκλιες σπουδές, όπως νωρίτερα στη δογματική φιλοσοφία, αυτό που έψαχναν ήταν το αληθές, αλλά αυτό που πραγματικά βρήκαν ήταν παρόμοιες απορίες. Τώρα, στην περίπτωση του Ελληνισμού, μοιάζει το φιλοσοφικό κίνητρο να έχει υποχωρήσει, και στη θέση του έχει εμφανιστεί το πρακτικό κίνητρο να συζητηθεί ένα πρακτικό πρόβλημα, να αντικρουστεί η αυθεντία των γραμματικών στην προσέγγισή του, και να βρεθεί όχι η αλήθεια, αλλά μια πρακτική λύση.

3. 4. 2. Απορητικά *ad hominem* επιχειρήματα vs. πραγματιστικά επιχειρήματα

Η όλη στρατηγική του Σέξτου στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό, όπως εξαγγέλλεται στην εισαγωγή και όπως ανατπύσσεται στο υπόλοιπο κεφάλαιο, διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από τη στρατηγική που ακολούθησε στην *ἀντίρρησιν* ενάντια στο σύστημα της γραμματικής. Η στρατηγική του ενάντια στο σύστημα της γραμματικής, όπως έχουμε δει, έχει προφανείς ομοιότητες με τη στρατηγική του στον *εἰδικόν λόγον* ενάντια στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας: χρησιμοποιεί φιλοσοφικά επιχειρήματα για να αντικρούσει τις αξιώσεις των γραμματικών ότι πρόσφεραν γνώση της φύσης της γλώσσας. Αυτά τα απορητικά επιχειρήματα, όπως τα ονομάζει ο Σέξτος (βλ. π.χ. §§120 και 131), επιχειρούν να δείξουν, με έναν *ad hominem* τρόπο, ότι οι κεντρικές έννοιες και θεωρίες των γραμματικών για τη φύση των στοιχείων, των συλλαβών, των μερών του λόγου, είναι ανυπόστατες (βλ. π.χ. §104, §123, §126, §129, §127 και §130).[117]

Στην εισαγωγή στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό, ο Σέξτος δεν ξεκινά με την παρουσίαση του τι είναι ο Ελληνισμός σύμφωνα με τους γραμματικούς, προκειμένου στη συνέχεια να επιτεθεί, με τον συνηθισμένο *ad hominem* τρόπο του, στη θεωρία τους για τον Ελληνισμό. Αρχίζει μιλώντας άμεσα για το τι είναι γενικά αποδεκτό ως το πρακτικό πρόβλημα και ως η ανάγκη να μιλάμε σωστά, δηλαδή ως *ἑλληνίζειν*. Δεν υιοθετεί *ad hominem* την προοπτική των γραμματικών για τον Ελληνισμό. Αποδέχεται ως μια πραγματική ανάγκη το ενδιαφέρον των γραμματικών για την αποφυγή βαρβαρισμών και σολοικισμών, αλλά όχι στη βάση της συλλογιστικής των γραμματικών.[118] Ο Σέξτος ξεκαθαρίζει, ήδη από τις πρώτες παραγράφους του κεφαλαίου για τον Ελληνισμό, ότι η προοπτική από την οποία προσεγγίζει το θέμα του είναι αυτή της γενικά αποδεκτής ανάγκης να μιλάμε σωστά και να επικοινωνούμε

[117] Όπως έχουμε δει, μόνο στις §§152-53, όπου ο Σέξτος διερευνά το πώς οι γραμματικοί θα μπορούσαν να διορθώσουν κάποιον που διαστρέφει το γένος κάποιων ονομάτων, χρησιμοποιεί διαφορετική στρατηγική και προτείνει την κοινή χρήση ως τη μόνη βάση πάνω στην οποία οι γραμματικοί μπορούν να κάνουν κάτι τέτοιο.

[118] Όπως εχουμε δει, είναι προφανές, σύμφωνα με το Σέξτο, ότι υπάρχει μια πραγματική ανάγκη αποφυγής των βαρβαρισμών και των σολοικισμών, εφόσον όποιοι τους αποφεύγουν και μιλούν με σαφήνεια και σωστά για όσα έχουν στο νου τους, αποφεύγουν το να γίνουν καταγέλαστοι και καταφέρνουν να επικοινωνούν αποτελεσματικά.

αποτελεσματικά και όχι ειδικά η προοπτική των γρμματικών. Ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι μία από τις δύο προσεγγίσεις στο πρόβλημα που εξετάζει. Προεξαγγέλλει μια ξεκάθαρη καταδίκη του Ελληνισμού των γραμματικών: είναι άχρηστος, και ακόμη περισσότερο θα έκανε όποιον υιοθετούσε τα όσα προτείνουν οι γραμματικοί να συμπεριφέρεται σχεδόν σαν τρελός. Αντίθετα, ο Σέξτος αποδέχεται ως χρήσιμο, και συνιστά με έμφαση τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης αν θέλουμε να μιλάμε σωστά. Ο στόχος της επίθεσης στον Ελληνισμό των γραμματικών και της κατάδειξης του ότι στερείται συνοχής και επομένως δεν υφίσταται, ένας στόχος που μας είναι γνωστός και ως στόχος της απορητικής στρατηγικής του Σέξτου όταν επιτίθεται στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας αλλά και στο σύστημα της γραμματικής, είναι μόνο μέρος μιας γενικότερης στρατηγικής. Ο σκοπός αυτής γενικότερης στρατηγικής, όπως τον παρουσιάζει σαφώς στην εισαγωγή του κεφαλαίου, είναι να αντικρούσει τον Ελληνισμό των γραμματικών ως πραγματικά άχρηστο και να προτείνει τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης ως λύση για το πρόβλημα του Ελληνισμού, ειδωμένου ως το γενικά αποδεκτό πρακτικό πρόβλημα της αποτελεσματικής επικοινωνίας μέσω της γλώσσας.

Περισσότερα προβλήματα προκύπτουν όταν προχωρήσουμε στα επιχειρήματα που αναπτύσσει ο Σέξτος μετά την εισαγωγή. Θα εστιάσω αρχικά στις §§180-190 και στη συνέχεια στις §§190-196, όπου έχουμε δύο διακριτές ομάδες επιχειρημάτων. Αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικές στρατηγικές που ο Σέξτος θα ακολουθήσει μαζί στο υπόλοιπο της επιχειρηματολογίας του, αλλά εδώ μπορούμε να παρατηρήσουμε την κάθε μιά τους πιο καθαρά καθώς αναπτύσσονται ξέχωρα.

Στις §§184-190 ο Σέξτος ακολουθεί τη φιλοσοφική σύλληψη των γραμματικών για το τι θα έπρεπε να είναι μια τέχνη, και για το τι κάνει τη δική τους τέχνη του Ελληνισμού πραγματική τέχνη. Όπως συνηθίζει ο Σέξτος, αυτή η σύλληψη αντιπροσωπεύεται από μία από τις δύο, ή κάποιες φορές τρείς, εναλλακτικές που παρουσιάζει: αν υφίσταται κάποια τέχνη του Ελληνισμού, τότε αυτή θα έχει ή δεν θα έχει αρχές· αν έχει αρχές αυτές είτε θα στηρίζονται σε κάποιοα τέχνη είτε δεν θα στηρίζονται σε καμιά τέχνη · το κριτήριο που κρίνει το αν η τέχνη του Ελληνισμού είναι πραγματική τέχνη, είτε στηρίζεται σε κάποια

τέχνη είτε δεν στηρίζεται σε καμιά τέχνη· το *έλληνίζειν* είναι είτε εναργές είτε άδηλο· αν είναι άδηλο, είτε το γνωρίζουμε με κάποιο φυσικό κριτήριο είτε με τη συνήθη χρήση ενός ανθρώπου ή όλων· το *έλληνίζειν* είναι είτε φύσει είτε θέσει. Έχοντας παρουσιάσει τις εναλλακτικές δυνατότητες, ο Σέξτος αντικρούει αυτές στις οποίες δεσμεύονται οι γραμματικοί. Για παράδειγμα, χρησιμοποιώντας την άπειρη αναδρομή (τον δεύτερο από τους τρόπους του Αγρίππα), αντικρούει την άποψή τους ότι η τέχνη τους έχει αρχές που στηρίζονται σε κάποια τέχνη (§180), όπως αντικρούει επίσης, συνοπτικά με ένα επιχείρημα που στηρίζεται στη διαφωνία (τον πρώτο από τους τρόπους του Αγρίππα), το ότι το *έλληνίζειν* είναι φύσει, άποψη που αποτελούσε θεμελιώδη αρχή της τέχνης του Ελληνισμού των γραμματικών (§189). Μας είναι οικείο αυτό το είδος πυρρώνειων *ad hominem* επιχειρημάτων, που εδώ επιχειρούν να δείξουν ότι η τέχνη των γραμματικών στερείται συνοχής και δεν υφίσταται ως τέτοια.

Λιγότερο οικείος μας είναι ο τρόπος με τον οποίο χειρίζεται ο Σέξτος τις εναλλακτικές που οι γραμματικοί δεν αποδέχονται. Ούτε τις αφήνει στην άκρη, εφόσον δεν είναι αποδεκτές από τους γραμματικούς, ούτε τις αντικρούει και αυτές. Σκοπός του δεν είναι να δείξει ότι όποια πλευρά των διαιρέσεων κι αν επιλέξουμε το θέμα οδηγείται σε αδιέξοδο, σε *ἀπορία*. Αντιθέτως, στις περισσότερες περιπτώσεις, χρησιμοποιεί τις εναλλακτικές που δεν είναι αποδεκτές από τους γραμματικούς για να παρουσιάσει τη συνήθη χρήση ως, για παράδειγμα, τη μόνη αποδεκτή αρχή ή κριτήριο του Ελληνιμσμού. Παρουσιάζει έτσι τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης με τους όρους των γραμματικών, π.χ. με όρους αρχών και κριτηρίου ως το αρνητικό είδωλο του Ελληνισμού των γραμματικών. Ο Ελληνισμός της συνήθους χρήσης όπως προκύπτει από αυτή τη διαδικασία στερείται όλα τα χαρακτηριστικά και το θεμέλιο που σύμφωνα με τους γραμματικούς διαθέτει η τέχνης τους του Ελληνισμού, παρ' όλα αυτά σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Σέξτου είναι η μόνη επιλογή που απομένει στους γραμματικούς. Έχουμε έτσι μια γραμμή επιχειρηματολογίας που ξεκινάει *ad*

hominem αλλά καταλήγει σε μάλλον θετικά συμπεράσματα[119] τα οποία υποστηρίζουν τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης και ταυτόχρονα απορρίπτουν τον Ελληνισμό των γραμματικών.

Η επιχειρηματολογία που ακολουθεί στις §§190-196 μας είναι λιγότερο οικεία. Εδώ ο Σέξτος στηρίζεται στην απλή παρατήρηση κοινών γεγονότων για να δείξει ότι δεν χρειαζόμαστε τη γραμματική για να μιλήσουμε σωστά ελληνικά. Περιγράφει πώς στην πράξη, όταν επικοινωνούμε στις καθημερινές μας συναναστροφές, οι συνομιλητές μας είτε φέρνουν αντιρρήσεις και διορθώνουν τα γλωσσικά μας λάθη, είτε αποδέχονται αυτά που λέμε ως σαφή και σωστά. Επισημαίνει ότι οι γραμματικοί είναι μια ασήμαντη μειονότητα που δεν μπορεί να παίξει αποφασιστικό ρόλο σε αυτή την πρακτική, και καταλήγει στο ότι χρειάζεται να ακολουθούμε τη συνήθη χρήση των πολλών. Στη συνέχεια συγκρίνει και κρίνει τους δύο Ελληνισμούς ως προς την πρακτική ανάγκη να μιλάμε με σαφήνεια και προσήνεια. Όπως λέει ο Σέξτος, αυτή η ανάγκη είναι που κάνει τον Ελληνισμό γενικά αποδεκτό ως χρήσιμο για τη ζωή. Επομένως χρειάζεται να δούμε ποιος από τους δύο Ελληνισμούς ανταποκρίνεται σε αυτή την ανάγκη, για να πάρουμε το μέρος του.

Ο Σέξτος χρησιμοποιεί ένα πραγματιστικό τεστ για να δει τα αποτελέσματα της υποτιθέμενης τέχνης της αναλογίας και του Ελληνισμού της συνήθους χρήσης. Σύμφωνα με αυτό το τεστ, τα *Ζηνός, Ζηνί, Ζῆνα* για το *Ζεύς* και *κυνός, κυνί, κύνα* για το *κύων* της κοινής χρήσης μοιάζουν σαφή και χωρίς προσκόμματα (ἀπρόσκοπον), ενώ οι πλάγιες πτώσεις *Ζεός, Ζεΐ, Ζέα*, και *κύωνος, κύωνι, κύωνα* που προτείνονται από τους γραμματικούς για τα δυο ουσιαστικά όχι μόνο είναι ασαφή αλλά μοιάζει να είναι και για γέλια και δικαίως επιφέρουν προσκόμματα και αντιρρήσεις.[120]

---

[119] Όπως τα ακόλουθα: §181: *ἡ ἄρα συνήθεια τοῦ τί τέ ἐστιν ἑλληνικὸν καὶ τί ἀνελλήνιστον γίνεται κριτήριον, καὶ οὐκ ἄλλη τις περὶ τὸν ἑλληνισμὸν τέχνη*, §183: *ἡ ἄρα συνήθεια καὶ αὐτὴν τὴν περὶ ἑλληνισμὸν τέχνην κρίνουσα οὐ δεήσεται τέχνης* §189: *λείπεται οὖν τῇ πάντων συνηθείᾳ προσέχειν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐ χρεία τῆς ἀναλογίας ἀλλὰ παρατηρήσεως τοῦ πῶς οἱ πολλοὶ διαλέγονται καὶ τί ὡς ἑλληνικὸν παραδέχονται ἢ ὡς οὐ τοιοῦτον ἐκκλίνουσιν*, §190: *θέσει δὲ εἴπερ ἐστὶ καὶ νόμῳ τῶν ἀνθρώπων, ὁ συνασκηθεὶς μάλιστα καὶ τριβεὶς ἐν τῇ συνηθείᾳ, οὗτος ἑλληνίζει, καὶ οὐχ ὁ τὴν ἀναλογίαν ἐπιστάμενος.*

[120] §196: *οὐ μόνον ἀσαφὲς ἀλλὰ καὶ γέλωτος ἔτι δὲ προσκοπῆς ἄξιον εἶναι δοκεῖ.*

Αξίζει εδώ να σταθούμε στην παρατήρηση με την οποία εισάγει αυτή τη σύγκριση για τους δύο Ελληνισμούς. Σύμφωνα με το Σέξτο, για όλα τα πράγματα που μας είναι χρήσιμα στη ζωή, έχουμε ένα αρκετά καλό μέτρο για να τα μετράμε, που είναι "το να μην μας εμποδίζουν ως προς την κάλυψη των αναγκών μας".[121] Κάποιες φορές είναι εύκολο να δει κανείς ότι κάτι είναι χρήσιμο για τη ζωή. Για παράδειγμα, η γεωργία και η ναυσιπλοΐα είναι γενικά αποδεκτό ότι είναι χρήσιμες γιατί ικανοποιούν με έναν προφανή και άμεσο τρόπο πραγματικές ανάγκες της ζωής. Αλλά μπορεί κάτι να μην είναι τόσα προφανώς και άμεσα χρήσιμο για τη ζωή. Σε αυτή την περίπτωση δεν είναι απαραίτητη η απόρριψή του. Αλλά αν παρεμποδίζει την ικανοποίηση των αναγκών μας, τότε έχουμε ένα ασφαλές κριτήριο για να το αξιολογήσουμε αρνητικά και να το απορρίψουμε. Αν η διδασκαλία των γραμματικών για τον Ελληνισμό δεν είναι εμφανώς χρήσιμη για την πρακτική ανάγκη του να μιλάμε σωστά ελληνικά, αυτό μόνο δεν θα ήταν αρκετό για να απορριφθεί ως άχρηστη. Αλλά το πρόβλημα είναι ότι η διδασκαλία τους για τον ελληνισμό μας παρεμποδίζει (*παραποδίζεσθαι*) στο να ακολουθήσουμε την κοινή πρακτική μέσα από την οποία καταφέρνουμε να μιλάμε σωστά ελληνικά· όπως παρεμποδιζόμαστε κυριολεκτικά από μια αλυσίδα ή ένα σχοινί γύρω από τα πόδια που δυσκολεύει την κίνησή μας.

Όλα τα προαναφερθέντα επιχειρήματα των §§190-196 δεν είναι *ad hominem* φιλοσοφικού χαρακτήρα επιχειρήματα που οδηγούν σε *ἀπορία*. Είναι επιχειρήματα που με πραγματιστικό τρόπο οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η αναλογία είναι άχρηστη για το *ἑλληνίζειν* και πρέπει να απορριφθεί, ενώ το *ἑλληνίζειν* μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την κοινή πρακτική της συμμόρφωσης προς τη συνήθη κοινή χρήση.

Πώς πρέπει να κατανοήσουμε τη χρήση τέτοιων επιχειρημάτων από έναν Πυρρώνειο ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές; Νομιμοποιείται ο Σέξτος να χρησιμοποιεί πραγματιστικά επιχειρήματα στη συζήτηση με τους γραμματικούς; Θα μπορούσαμε να πούμε ότι προτείνει *propria persona* τον

[121] §193: *ἐπὶ πάντων γε μὴν σχεδὸν τῶν χρησιμευόντων τῷ βίῳ μέτρον ἐστὶν ἱκανὸν τὸ μὴ παραποδίζεσθαι πρὸς τὰς χρείας*.

Ελληνισμό της συνήθους χρήσης; Σε αυτή την περίπτωση πώς μπορεί να το κάνει αυτό χωρίς να εγκαταλείπει το σκεπτικισμό του ή χωρίς να εκτίθεται στον κίνδυνο του δογματισμού;

3. 4. 3. Τα επιχειρήματα του Σέξτου ενάντια στη χρησιμότητα του Ελληνισμού των γραμματικών: επικούρεια ή πυρρώνεια ως προς την προέλευση και το χαρακτήρα;

Τα επιχειρήματα του Σέξτου στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό δεν είναι κοινώς αποδεκτά ως πυρρώνεια επιχειρήματα. Οι μελετητές κάποιες φορές τα θεωρούν επιχειρήματα επικούρειας προέλευσης. Αν αυτό ήταν σωστό, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την προέλευσή τους υπεύθυνη για τα ερμηνευτικά προβλήματα που τίθενται σε σχέση με την προσέγγιση του Σέξτου στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό. Αλλά χρειάζεται να δούμε από πιο κοντά το όλο θέμα.

Σύμφωνα με το *M* VI 4-6, τόσο στην περίπτωση της γραμματικής όσο και σε αυτήν της μουσικής, ο Σέξτος χρησιμοποιεί επιχειρήματα που ανήκουν σε δύο διαφορετικά είδη *ἀντιρρήσεως*.[122] Η μία αναπτύσσεται με τρόπο *δογματικώτερον*, και η άλλη με τρόπο *ἀπορητικώτερον*. Σύμφωνα με την περιγραφή του Σέξτου η δογματικώτερη *ἀντίρρησις* στοχεύει στο να δείξει ότι η μουσική δεν είναι αναγκαία για την ευδαιμονία, αλλά είναι μάλλον βλαπτική.[123] Όσοι αναπτύσσουν αυτή την *ἀντίρρησιν* διαβάλλουν τα λεγόμενα των μουσικών και ισχυρίζονται ότι ανασκευάζουν τα κύρια επιχειρήματά τους.[124] Η απορητικώτερη *ἀντίρρησις* μένει μακριά από το προηγούμενο είδος και στηρίζεται στην άποψη ότι κλονίζοντας τις πρωταρχικές υποθέσεις των μουσικών αναιρούν και τη μουσική συνολικά.[125]

---

[122] *M* VI 4: *τῆς δὲ ἀντιρρήσεως, καθάπερ καὶ ἐπὶ γραμματικῆς, διττόν ἐστι τὸ εἶδος*.

[123] Loc. cit.: *οἱ μὲν οὖν δογματικώτερον ἐπεχείρησαν διδάσκειν ὅτι οὐκ ἀναγκαῖόν ἐστι μάθημα πρὸς εὐδαιμονίαν μουσική, ἀλλὰ βλαπτικὸν μᾶλλον*.

[124] Loc. cit.: *καὶ τοῦτο δείκνυσθαι ἔκ τε τοῦ διαβάλλεσθαι τὰ πρὸς τῶν μουσικῶν λεγόμενα καὶ ἐκ τοῦ τοὺς προηγουμένους λόγους ἀνασκευῆς ἀξιοῦσθαι*.

[125] *M* VI 5: *οἱ δὲ ἀπορητικώτερον πάσης ἀποστάντες τῆς τοιαύτης ἀντιρρήσεως ἐν τῷ σαλεύειν τὰς ἀρχικὰς ὑποθέσεις τῶν μουσικῶν ᾠήθησαν καὶ τὴν ὅλην ἀνῃρῆσθαι μουσικήν*.

Παρ' όλο που ο Σέξτος στο *M* VI 4-6 δεν αποκαλεί τη δογματικώτερη *ἀντίρρησιν* επικούρεια, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι μιλάει για μια *ἀντίρρησιν* επικούρειας προέλευσης. Όπως έχουμε δει, ο Σέξτος στην εισαγωγή του στα *M* I-VI, διακρίνει την επικούρεια *ἀντίρρησιν* ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές από την πυρρώνεια, λέγοντας ότι οι Επικούρειοι ξεκινούν από τη δογματική άποψη ότι οι εγκύκλιες σπουδές δεν συμβάλλουν στην σοφία και την ευδαιμονία. Επίσης, σε άλλες περιπτώσεις ο Σέξτος αποκαλεί κάποια από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί επικούρεια. Για παράδειγμα, στη συζήτηση του μέρους της γραμματικής που ασχολείται με τους ποιητές και τους πεζογράφους, αποκαλεί επικούρεια την επιχειρηματολογία που αμφισβητεί την αξίωση των γραμματικών ότι η τέχνη τους συμβάλει στη σοφία και στην ευδαιμονία και διακρίνει αυτή την επιχειρηματολογία από τα πυρρώνεια επιχειρήματα (*M* I 299).

Υπό το φως του *M* VI 4-6, οι μελετητές έχουν αμφισβητήσει την πυρρώνεια προέλευση και τον πυρρώνειο χαρακτήρα των επιχειρημάτων του Σέξτου για τον Ελληνισμό, κυρίως γιατί αυτά τα επιχειρήματα εστιάζουν στην χρησιμότητα της διδασκαλίας των γραμματικών. Ο Blank και ο Barnes διαβάζουν το *M* I, ή και συνολικά το *M*, προσπαθώντας να διακρίνουν τα πυρρώνεια επιχειρήματα από τα επικούρεια. Για παράδειγμα, ο Blank λέει τα εξής για τα κεφάλαια που αφορούν την ορθογραφία (§§169-75), τον Ελληνισμό (§§176-240) και την ετυμολογία (§§241-7): "Παρά την εμφάνιση σε αυτά τα κεφάλαια της έννοιας της χρησιμότητας, που απουσίαζε από την προηγούμενη συζήτηση των στοιχείων του τεχνικού μέρους της γραμματικής, διστάζω να πως ότι είναι επικούρειας προέλευσης" (σ. l στην εισαγωγή του στη μετάφραση και τα σχόλια του *M* I). Παρ' όλα αυτά, πολλά από τα επιχειρήματα του Σέξτου στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό θεωρεί ότι έχουν ως πηγή μια επικούρεια κριτική (οπ. παρ. σ. l), και αποδίδει στην επικούρεια πηγή του Σέξτου κάποια από τα επιχειρήματα που έχω ονομάσει πραγματιστικά. Για παράδειγμα, αποδίδει σε επικούρεια πηγή τα όσα λέει ο Σέξτος στην §194 για την σαφήνεια και την προσήνεια ως τους λόγους για τους οποίους ο Ελληνισμός είναι γενικά αποδεκτός, και με τα οποία ο Σέξτος εισάγει ένα από τα κύρια πραγματιστικά του επιχειρήματα ενάντια στον Ελληνισμό των γραμματικών και υπέρ της συνήθους χρήσης (βλ. "Varro's anti-

analogist", σ. 237). Ο Barnes, από την άλλη, θεωρεί ότι όλα τα χωρία στο *M* όπου βρίσκουμε επιχειρήματα για το ότι μια τέχνη είναι χρήσιμη και μια άλλη είναι άχρηστη ανήκουν σε μια φωνή εντός του Σέξτου που αντιπροσωπεύει έναν μετριοπαθή σκεπτικισμό. Και στη συνέχεια υποστηρίζει ότι "είναι σαφές πως πολλά από τα χωρία όπου βρίσκουμε αυτό τον μετριοπαθή σκεπτικισμό έχουν ένα επικούρειο υπόβαθρο" ("Scepticism and the arts", σσ. 72-73).

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα εάν τα χωρία που ασχολούνται με την χρησιμότητα των τεχνών στο *M* I-VI ανήκουν σε μια δογματική, και ειδικότερα επικούρεια γραμμή επιχειρηματολογίας, χρειάζεται πρώτα να διακρίνουμε αυτά τα χωρία σε δύο κατηγορίες: αυτά που επιχειρηματολογούν για μια πρακτική χρησιμότητα, η οποία καθιστά κάποιες τέχνες που ικανοποιούν συγκεκριμένες πρακτικές ανάγκες άμεσα χρήσιμες για το βίο και για όλους τους ανθρώπους, και τα χωρία που μιλάνε για τη φιλοσοφική, ηθική και θεωρητική, χρησιμότητα που αξίωναν οι εγκύκλιες σπουδές.

Στο *M* I-VI βρίσκουμε σε πολλά χωρία την ιδέα ότι υπάρχουν τέχνες που είναι γενικά αποδεκτές ως τέτοιες γιατί ικανοποιούν κάποια συγκεκριμένη πρακτική ανάγκη. Στην περίπτωση της γραμματικής ο Σέξτος διακρίνει τη *γραμματιστική,* ως την τέχνη της γραφής και της ανάγνωσης, από τη γραμματική που είναι το αντικείμενο της σκεπτικής του επίθεσης. Αφήνει τη *γραμματιστικὴν* εκτός του πεδίου της *ἀντιρρήσεως* που αναπτύσσει, και όχι μόνον αυτό αλλά επιχειρηματολογεί και επί μακρόν (§§49-56) για τη χρησιμότητά της. Έχει υποστηριχθεί ότι το εν λόγω χωρίο είναι επικούρειας προέλευσης. Για παράδειγμα ο Blank γράφει: "η ενασχόληση στο χωρίο μας [αναφέρεται στο 49-56] αποκλειστικά με τη χρησιμότητα υποδηλώνει ότι είναι επικούρειας προέλευσης" (όπ. παρ., σ. 121). Αλλά ο ίδιος ο Blank σημειώνει για αυτό το χωρίο ότι "Δυστυχώς, οι περισσότεροι όροι που χρησιμοποιούνται εδώ από τον Σέξτο δεν είναι ειδικά επικούρειοι" (στο ίδιο).

Αυτό που είναι σαφές είναι ότι σε αυτό το χωρίο ο Σέξτος αποδίδει στον Επίκουρο τη θέση ότι η εκμάθηση των γραμμάτων είναι απαραίτητη για τον

σοφό[126] και αναφέρεται ειδικά στο *Περὶ δώρων καὶ χάριτος* του Επίκουρου, ως το έργο στο οποίο επιχειρεί να αποδείξει αυτή τη θέση. Αλλά ο Σέξτος διακρίνει αυτή την επικούρεια άποψη από την πυρρώνεια άποψη, ή από τη δική του γενικότερη άποψη ότι η *γραμματιστικὴ* είναι απαραίτητη για όλους τους ανθρώπους.[127] Τα επιχειρήματά του για τη χρησιμότητα της *γραμματιστικῆς* δεν υποστηρίζουν ότι αυτή είναι απαραίτητη για τους σοφούς. Όλα τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Σέξτος στοχεύουν στο να δείξουν ότι η *γραμματιστικὴ* είναι χρήσιμη για όλους του ανθρώπους και γενικά για το βίο.

Παρουσιάζει δύο τρόπους με τους οποίου μια τέχνη μπορεί να έχει ένα σκοπό (*τέλος*) χρήσιμο για τη ζωή: με το να αποσκοπεί στην αποφυγή ενοχλητικών πραγμάτων, όπως η ιατρική, ή με το να αποσκοπεί στην εξεύρεση χρήσιμων πρατμάτων, όπως η ναυσιπλοΐα. Και στις δύο περιπτώσεις, η βοήθεια που προσφέρουν οι τέχνες είναι προφανής και σημαντική για όλους τους ανθρώπους, εφόσον όλοι χρειαζόμαστε, για παράδειγμα ανακούφιση από τον πόνο και την αρρώστια και προμήθειες αγαθών που παράγονται από άλλους ανθρώπους. Θεωρεί ότι η *γραμματιστικὴ* ικανοποιεί και τους δύο αυτούς σκοπούς εφόσον, σαν την ιατρική θεραπεύει τη λήθη και σαν τη ναυσιπλοΐα υποστηρίζει τη μνήμη, μια εξαιρετικά αναγκαία λειτουργία.[128]

Το είδος της χρησιμότητας που εμφανίζεται εδώ δεν είναι η ανώτερη ηθική και θεωρητική χρησιμότητα που έχουμε δει ότι οι εγκύκλιες σπουδές αξίωναν ότι προσφέρουν και ο Επίκουρος τους την αρνιόταν. Ούτε είναι η πρακτική χρησιμότητα που περιορίζεται στους σοφούς και που ο Επίκουρος αποδίδει στη *γραμματιστική*. Είναι μια πρακτική χρησιμότητα, που αφορά όλους τους ανθρώπους, ανεξάρτητα από το πόσο σοφοί ή ηθικοί ενδέχεται να είναι. Η

---

126 §50: *ἀναγκαῖόν ἐστι τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα*.

127 Loc. cit.: *καὶ ἄλλως, εἴπαιμεν ἂν ἡμεῖς, οὐ σοφοῖς μόνον ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις*.

128 Η έμφαση με την οποία ο Σέξτος επιχειρηματολογεί υπέρ της *γραμματιστικῆς* θα μπορούσε να οφείλεται στο γεγονός ότι οι Εμπειρικοί επιχειρούσαν να επεξηγήσουν την επιστημονική γνώση στη βάση της μνήμης και όχι του λόγου. Βλ. M. Frede, "An empiricist view of knowledge: memorism", στο *Epistemology*, επιμ. St. Everson, Cambridge 1990, σσ. 225-50. Για τη σκεπτική σύλληψη της μνήμης σε αντίθεση με τη στωική ή γενικότερα τη δογματική, βλ. K. Ierodiakonou, "The Stoics and the Skeptics on memory", στο *Tracce nella mente*, επιμ. M. M. Sassi, Pisa 2007, σσ. 47-65.

γραμματιστικὴ παρουσιάζεται επίσης ως εμπειρική γνώση, εφόσον αυτό που διδάσκει είναι το αποτέλεσμα της παρατήρησης των γραμμάτων (τῇ ἐκ τῆς παρατηρήσεως τούτων παραδόσει), σε αντίθεση με τη θεωρητική γνώση την οποία επιχειρεί να κατακτήσει η γραμματική που βρίσκεται στο στόχαστρο της επίθεσης του Σέξτου όταν προσπαθεί "να αποδείξει και ότι αυτά τα γράμματα είναι φύσει φωνήεντα, ενώ αυτά φύσει σύμφωνα…" (*M* I 55).

Την ίδια ιδέα για μια συγκεκριμένη πρακτική χρησιμότητα που αφορά όλους τους ανθρώπους και δικαιολογεί το χαρακτηρισμό "τέχνη" για την εξειδικευμένη γνώση που την προσφέρει τη βρίσκουμε επίσης στο *M* V 1-2, όπου ο Σέξτος διακρίνει την αστρονομία, ως ικανότητα πρόβλεψης, του Εύδοξου και του Ίππαρχου, από την αστρολογία στην οποία επιτίθεται σε αυτό το βιβλίο. Παρουσιάζει την αστρονομία που είναι εκτός του πεδίου της *ἀντιρρήσεως* που αναπτύσσει εδώ, ως *τήρησις ἐπὶ φαινομένοις ὡς γεωργία καὶ κυβερνητική*, στη βάση της οποία μπορούμε "να προβλέψουμε ανομβρία και βροχές και λοιμούς και σεισμούς και άλλες ανάλογες μεταβολές του περιβάλλοντος". Ξανά αυτή η ειδική πρακτική χρησιμότητα της αστρονομίας στηρίζεται σε ένα συγκεκριμένο είδος γνώσης. Η φράση "*τήρησις ἐπὶ φαινομένοις*" που χρησιμοποιεί ο Σέξτος για να περιγράψει αυτή τη γνώση αναφέρεται ρητά στο είδος της εμπειρικής γνώσης στο οποίο στηρίζονταν και οι εμπειρικοί γιατροί. "*Τήρησις*", είναι τεχνικός όρος ίδιας βαρύτητας για τους Εμπειρικούς με τον όρο "*ἐμπειρία*". Σύμφωνα με τον Γαληνό, εκτός από τα ονόματα "ἐμπειρικὴ" για τη σχολή τους και "*ἐμπειρικοὶ*" για τους ίδιους, οι Εμπειρικοί συνήθιζαν να αποκαλούν τη σχολή τους και "*τηρητικήν*", και τους εαυτούς τους "*τηρητικοὺς καὶ μνημονευτικοὺς τῶν φαινομένων*" (*On the Sects for Beginners,* Kuhn, 1, 65, 14-19). "*Τήρησις ἐπὶ φαινομένοις*" είναι η φράση που βρίσκουμε επίσης στο Γαληνό ως περιγραφή του ιδιαίτερου είδους γνώσης στο οποίο στηρίζονται οι Εμπειρικοί (Galen, *On the Sects for Beginners*, Kuhn 1, 82, 6-10). "*Τήρησις*" είναι ο όρος που χρησιμοποιούν και οι αστρονόμοι, στον ενικό ή στον πληθυντικό, για τις παρατηρήσεις τους, και "*φαινόμενα*" είναι ο όρος που χρησιμοποιούν για τα όσα παρατηρούν στον ουρανό (είναι όροι κοινοί για παράδειγμα στο έργο του Πτολεμαίου *Μαθηματική Σύνταξις*). Αλλά ξέρουμε ότι παρ' όλο που ένα μεγάλο μέρος της δουλειάς των αστρονόμων ήταν το να συλλέγουν και να μελετούν παρατηρήσεις

φαινομένων, επιχειρούσαν επίσης να δώσουν θεωρητικές ερμηνείες στηριγμένοι σε φιλοσοφικές θεωρίες. Ο Σέξτος εδώ αναφέρεται με ιδιαίτερη προσοχή όχι γενικά στην αστρονομία, αλλά μόνο στην αστρονομία ως ικανότητα πρόβλεψης συγκεκριμένων αλλαγών στο περιβάλλον στη βάση των αστρονομικών παρατηρήσεων. Δίνει έμφαση ειδικά στον εμπειρικό και πρακτικό χαρακτήρα της αστρονομίας στην οποία αναφέρεται, παραλληλίζοντάς την με την γεωργία και τη ναυσιπλοΐα, δύο τέχνες που ήταν προφανής η πρακτική τους χρησιμότητα για τη ζωή, και που είχαν αναπτυχθεί στη βάση της κοινής εμπειρίας και όχι στη βάση φιλοσοφικών θεωριών.

Και στις δύο περιπτώσεις, και της γραμματικής και της αστρονομίας, ο Σέξτος αντιπαραθέτει τον εμπειρικό χαρακτήρα της γνώσης που βρίσκεται εκτός του πεδίου των επιχειρημάτων που αναπτύσσει ενάντια στη θεωρητική γνώση που υποτίθεται ότι παρέχει η τέχνη στην οποία επιτίθεται. Οι τέχνες που σε αυτά τα χωρία είναι αποδεκτές ως χρήσιμες και πραγματικές τέχνες προσφέρουν πρακτική γνώση ή πρακτικές ικανότητες· ανταποκρίνονται σε πρακτικές ανάγκες της ζωής, κι έτσι είναι άμεσα και ξεκάθαρα χρήσιμες για όλους τους ανθρώπους. Για να τα κάνουν όλα αυτά, στηρίζονται στην κοινή εμπειρία ή στην εμπειρική γνώση που προσφέρει μια επιστήμη.

Και στις δύο περιπτώσεις, πάλι, ο Σέξτος χρησιμοποιεί την ιδέα ότι υπάρχουν τέχνες που είναι γενικά αποδεκτές ως τέτοιες επειδή ικανοποιούν μια συγκεκριμένη πρακτική ανάγκη· αυτό είναι το κριτήριο που διακρίνει και στη μια και στην άλλη περίπτωση την τέχνη που γίνεται αντικείμενο της *ἀντιρρήσεως*, από μια εκδοχή αυτής της τέχνης που όχι μόνο βρίσκεται εκτός του πεδίου της *ἀντιρρήσεως* αλλά την ασπάζεται και ως χρήσιμη. Ακόμα κι αν κάποια από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί είναι επικούρειας προέλευσης, η τελική επιλογή να αφήσει αυτές τις τέχνες έξω από το πεδίο της πυρρώνειας *ἀντιρρήσεως* επειδή ικανοποιούν μια πρακτική ανάγκη, δεν μπορεί παρά να είναι μια πυρρώνεια επιλογή. Ο Σέξτος μπορεί να χρησιμοποιεί επικούρεια επιχειρήματα, αλλά μια τέτοια επιλογή που καθορίζει το αντικείμενο της πυρρώνειας *ἀντιρρήσεως* δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να το έχει πάρει τυχαία από τους Επικουρείους όταν δανείζεται από αυτούς κάποια από τα επιχειρήματά τους.

Επιπλέον, πράγμα που είναι ακόμα πιο σημαντικό, ο Σέξτος δεν αποδίδει πουθενά ειδικά στον Επίκουρο την ιδέα ότι κάποιες τέχνες είναι άμεσα και σε πρακτικό επίπεδο χρήσιμες για το βίο. Ο Σέξτος αρχίζει να επιχειρηματολογεί για τη γενική πρακτική χρησιμότητα της *γραμματιστικῆς*, παρουσιάζοντας ως προφανή την άποψη ότι "ο σκοπός κάθε τέχνης είναι χρήσιμος για το βίο".[129] Αυτή η άποψη δεν είναι μια ειδικά φιλοσοφική άποψη. Και το ίδιο μπορούμε να πούμε και για το ότι σκοπός της ιατρικής να θεραπεύει και να απαλύνει τον πόνο και ο σκοπός της ναυσιπλοΐας να προμηθεύει αγαθά που έχουν παραχθεί από άλλους ανθρώπους είναι χρήσιμοι για όλους τους ανθρώπους. Το να επιχειρηματολογεί κάποιος στη βάση αυτών των απόψεων για την γενική πρακτική χρησιμότητα, π.χ. της *γραμματιστικῆς* δεν προϋποθέτει οποιεσδήποτε φιλοσοφικές πεποιθήσεις, παρά μόνο κοινές πεποιθήσεις.

Αντίθετα, η επικούρεια άποψη ότι οι εγκύκλιες σπουδές δεν είναι χρήσιμες για την απόκτηση της σοφίας και της ευδαιμονίας, όπως έχουμε δει, στηρίζεται στη δογματική υπόθεση ότι η σοφία είναι κάτι υπαρκτό και είναι προϊόν της φιλοσοφίας και όχι των εγκύκλιων σπουδών. Οι Πυρρώνειοι θα ήταν δογματικοί αν έλεγαν ότι η γραμματική είναι άχρηστη γιατί η φιλοσοφία είναι αυτή που προσφέρει τα όσα η γραμματική υπόσχεται. Δεν ενδιαφέρονται να υπερασπιστούν με αυτό τον τρόπο τις αξιώσεις της δογματικής φιλοσοφίας στην περιοχή της σοφίας έναντι του σφετερισμού της τελευταίας από τις εγκύκλιες σπουδές, εφόσον και στα δύο πεδία, της φιλοσοφίας και των εγκύκλιων σπουδών, δεν βρήκαν παρά μόνο απορίες. Νόμιζω ότι αυτός είναι ο λόγος που ο Σέξτος όταν χρησιμοποιεί επικούρεια επιχειρήματα που στηρίζονται στην παραπάνω δογματική άποψη, τα διακρίνει σαφώς από τα πυρρώνεια επιχειρήματα. Για παράδειγμα ο Σέξτος διακρίνει με σαφήνεια ως επικούρεια τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ενάντια στο μέρος της γραμματικής που ασχολείται με την ποίηση, σύμφωνα με τα οποία δεν χρειαζόμαστε τη γραμματική γιατί είναι η φιλοσοφία που μας δίνει πραγματικά τα όσα η γραμματική υπόσχεται ότι προσφέρει.[130]

---

[129] *M* I 50: *ὅτι γὰρ πάσης τέχνης τὸ τέλος εὔχρηστόν ἐστι τῷ βίῳ, φανερόν*.

[130] Βλ. §297: *αἱ δὲ ἀποδείξεις τῶν καθηκόντως λεγομένων ἢ μὴ οὐ γραμματικῆς εἰσιν ἀλλὰ φιλοσοφίας·* §280: *χρειώδης γίνεται οὐχ ἡ γραμματικὴ ἀλλ' ἡ διακρίνειν*

Το ερώτημα αν μια τέχνη ικανοποιεί άμεσα μια συγκεκριμένη πρακτική ανάγκη του βίου δεν στηρίζεται σε οποιεσδήποτε δογματικές φιλοσοφικές απόψεις, παρά μόνο στην κοινή αντίληψη ότι μια τέχνη είναι χρήσιμη για το βίο, και μπορεί να απαντηθεί μόνο με βάση την κοινή εμπειρία. Παρ' όλα αυτά θα μπορούσε κάποιος να επιχειρηματολογήσει ότι οι Σκεπτικοί, ότι κι αν λένε, δεν μπορούν να υιοθετήσουν ούτε το είδος των κοινών πεποιθήσεων που απαιτούνται για να απαντηθεί αυτό το ερώτημα, χωρίς να εγκαταλείψουν το σκεπτικισμό τους και να γίνουν δογματικοί. Αλλά αυτή είναι μια διαφορετική συζήτηση. Σε κάθε περίπτωση, εδώ είναι σημαντικό να διακρίνουμε μεταξύ δύο διαφορετικών προσεγγίσεων στην χρησιμότητα των τεχνών: την επικούρεια προσέγγιση που προϋποθέτει δογματικές φιλοσοφικές απόψεις και μια άλλη προσέγγιση που στηρίζεται μόνο στην κοινή αντίληψη και μοιάζει να είναι η προσέγγιση που υιοθετεί ο Σέξτος ως πυρρώνειος. Το κεφάλαιο του Σέξτου για τον Ελληνισμό αναπτύσσεται ξεκάθαρα στη βάση αυτής της δεύτερης προσέγγισης.

Από την άλλη όμως, ξέρουμε ότι οι Επικούρειοι, με τον ίδιο τρόπο που απέρριπταν τη λογική και τη ρητορική, απέρριπταν επίσης και τους τεχνικούς όρους και προτιμούσαν να εκφράζουν τις θεωρίες τους στην τρέχουσα γλώσσα (βλ. Κικέρων, *Ac*. I 5-6). Όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από τον πολέμιο της αναλογίας του Varro, ο οποίος σύμφωνα με τον Blank ήταν κατά πάσα πιθανότητα Επικούρειος,[131] οι Επικούρειοι αντιτίθεντο στην αναλογία ως το τεχνικό κριτήριο για το *έλληνίζειν* και υποστήριζαν ότι η κοινή χρήση ήταν επαρκές κριτήριο. Αλλά η άποψή τους δεν ήταν ότι η κοινή χρήση είναι απλά επαρκής για την πρακτική ανάγκη της επικοινωνίας. Ο πολέμιος της αναλογίας του Varro επιχειρηματολογεί για μια χρησιμότητα του λόγου που είναι ουσιωδώς διαφορετική από τη χρησιμότητα για την οποία ενδιαφέρεται ο Σέξτος. Σύμφωνα με τον Blank, "αυτή χρησιμότητα συνίσταται στο γεγονός ότι τα ονόματα ονομάζουν πράγματα, και ως προς αυτήν η αναλογία δεν

δυναμένη φιλοσοφία· §296: *φιλόσοφοι δὲ καὶ οἱ λοιποὶ συγγραφεῖς διδάσκουσι τὰ ὠφέλιμα τῶν πραγμάτων, οὐ δεόμεθα γραμματικῆς*.

131 Βλ. την εισαγωγή του Blank στη μετάφρασή του στο *Προς Γραμματικούς*, σσ. xxxvi-xl και Blank, "Varro's anti-analogist", στο D. Frede και B. Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge 2005, σ. 237.

προσθέτει τίποτα στην κοινή χρήση (8, 26-27)" (*Against the Grammarians,* σ. xxxix). Ο Επίκουρος ενδιαφερόταν για το ότι η γλώσσα δηλώνει και αντικατοπτρίζει την πραγματικότητα. Για τους Επικούρειους η κοινή χρήση είναι επαρκής για να ικανοποιηθεί η φιλοσοφική ανάγκη της ορθής δήλωσης του πώς είναι τα πράγματα. Είναι επαρκής αν αυτό που αναζητάμε είναι να προσεγγίσουμε *τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις,* τα όσα βρίσκονται κάτω από τις λέξεις,[132] και έτσι είναι επαρκής για να μας δώσει ένα σημαντικό κριτήριο αλήθειας. Αλλά ακόμα κι αν ο Σέξτος χρησιμοποιεί κάποια επικούρεια πηγή για κάποια από τα επιχειρήματά του ενάντια στην αναλογία και για να υπερασπιστεί την κοινή χρήση, όταν συνιστά την κοινή χρήση έχει μια εντελώς διαφορετική χρησιμότητα κατά νου. Δεν προτείνει την κοινή χρήση ως αυτή που είναι καταλληλότερη ως προς τον φιλοσοφικό σκοπό της εύρεσης της αλήθειας, αλλά ως τη λύση που ο βίος έχει ήδη δώσει στο πρακτικό πρόβλημα του *έλληνίζειν*, δηλαδή ενός προβλήματος που αφορά την αποτελεσματική επικοινωνία μέσω της γλώσσας.

Επομένως, δεν μπορούμε να λύσουμε τα ερμηνευτικά προβλήματα που προκύπτουν στη συζήτηση του Σέξτου για τον Ελληνισμό, με το να αποδώσουμε τα επιχειρήματα που βρίσκουμε εκεί σε κάποια επικούρεια πηγή. Ακόμα κι αν πράγματι κάποια από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Σέξτος έχουν ένα επικούρειο υπόβαθρμο, η γενική στρατηγική του Σέξτου να συζητήσει τον Ελληνισμό ως μια πρακτική ανάγκη του βίου, να αμφισβητήσει την πρακτική χρησιμότητα του Ελληνισμού των γραμματικών και να προτείνει την κοινή χρήση ως αυτό που χρειαζόμαστε για να επικοινωνούμε αποτελεσματικά, δεν ανήκουν ούτε στο είδος της *ἀντιρρήσεως* που ο Σέξτος ονομάζει δογματικώτερη στο *M* VI 4-6, ούτε στη στρατηγική μιας επικούρειας επίθεσης στην αναλογία ή μιας επικούρειας υπεράσπισης της κοινής χρήσης. Χρειάζεται, επομένως, να κατανοήσουμε με διαφορετικό τρόπο το πώς ο Σέξτος μπορεί να μετακινηθεί από μια επίθεση στη γραμματική με φιλοσοφικά κίνητρα και φιλοσοφικό χαρακτήρα –όπως ήταν κυρίως η επίθεσή του στο σύστημα της γραμματικής– σε μια προσέγγιση που εστιάζει σε ένα πρακτικό

[132] Επίκουρος, *Επ. Ηρόδ*. 37

πρόβλημα, αξιολογεί τον Ελληνισμό των γραμματικών ως προς αυτό το πρόβλημα, και προτείνει την κοινή συνήθη χρήση ως λύση του.

3. 5. Η αυθεντία των γραμματικών στον Ελληνισμό

΄Ηταν κοινή άποψη των αρχαίων γραμματικών, όπως φαίνεται από τα κείμενα τους, ότι ο Ελληνισμός ήταν ο σκοπός συνολικά της τέχνης τους. Οι γραμματικοί παρουσίαζαν τον Ελληνισμό ως το σκοπό της γραμματικής που όντας χρήσιμος για το βίο δικαιολογεί το ότι η γραμματική είναι τέχνη, όπως ακριβώς ο σκοπός της υγείας, που αποτελεί μια πραγματική ανάγκη του βίου, δικαιολογεί το ότι η ιατρική είναι τέχνη.[133] ΄Ετσι λοιπόν οι γραμματικοί δεν υποστήριζαν μόνο ότι η γραμματική είχε μια υψηλή θεωρητική χρησιμότητα, αλλά υποστήριζαν επίσης ότι μπορούσε να λύσει το πρακτικό πρόβλημα της διασφάλισης σωστών ελληνικών στη χρήση της γλώσσας, και με αυτό τον τρόπο υποστήριζαν ότι τόσο η διδασκαλία τους για τον Ελληνισμό όσο και συνολικά η τέχνη τους έχει μια σημαντική πρακτική χρησιμότητα.

Υποστήριζαν ότι μπορούσαν να λύσουν το γενικά αποδεκτό πρακτικό πρόβλημα του *έλληνίζειν* στη βάση της θεωρητικής γνώσης τους για τη γλώσσα, και στη βάση του "φιλοσοφικού Ελληνισμού" –για να τον ονομάσουμε έτσι. Για τους γραμματικούς η ίδια διδασκαλία που είχε μια υψηλή θεωρητική χρησιμότητα ανάλογη με αυτή της φιλοσοφίας, είχε επίσης την πιο γενική πρακτική χρησιμότητα για όλους όσους ενδιαφέρονταν να μιλάνε σωστά ελληνικά.

Χρειάζεται να επισημάνουμε ότι εδώ δεν έχουμε απλά μια σύγχυση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά προβλήματα, το φιλοσοφικό πρόβλημα "πώς μπορούμε να

[133] Βρίσκουμε αυτή την άποψη στο *Commentaria In D. Thr.*, *Grammatici Graeci*, vol. 1.3, 109.37-38*: Ἰστέον δὲ ὅτι, ὥσπερ τῆς ἰατρικῆς τέλος ἐστὶν ἡ ὑγεία καὶ τῆς ῥητορικῆς τὸ πείθειν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῆς γραμματικῆς τὸ τέλος ὁ ἑλληνισμός*, και 446.6: *Τέλος τῆς γραμματικῆς ὁ ἑλληνισμός*. Σε άλλες περιπτώσεις, ο σκοπός της γραμματικής ή το αντικείμενο της διδασκαλίας των γραμματικών αποδίδονται με περιγραφές που παραπέμπουν στον Ελληνισμό, ακόμα κι αν ο όρος "Ελληνισμός" δεν αναφέρεται. Για παράδειγμα Ολυμπιόδωρος, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, 95.6, Θεοδόσιος, *Περὶ γραμματικῆς*, 57.9 και *Commentaria In D. Thr.*, *Grammatici Graeci* vol. 1.3, 120.21.

δηλώνουμε σωστά τη φύση των πραγμάτων;" και το πρακτικό πρόβλημα "πώς μπορούμε να μιλάμε σωστά όταν επικοινωνούμε;". Ούτε πρόκειται για κάποιου είδους λαθροχειρία στην οποία καταφεύγουν οι γραμματικοί για να βγάλουν από τη γενικά αποδεκτή ανάγκη του *έλληνίζειν* στην επικοινωνία την πρακτική χρησιμότητα της τέχνης τους. Η φιλοσοφική οπτική μέσα από την οποία προσεγγίζουν οι γραμματικοί τη γλώσσα είναι υπεύθυνη για τη σύνδεση από τη μια του φιλοσοφικού προβλήματος του Ελληνισμού και μιας λογικής και οντολογικής έννοιας ορθότητας, και από την άλλη του γενικά αποδεκτού πρακτικού προβλήματος του *έλληνίζειν*, όπως το περιγράφει ο Σέξτος, και μιας πιο κοινής έννοιας ορθότητας στη χρήση της γλώσσας. Σύμφωνα με τη φιλοσοφική οπτική που υιοθετούν οι γραμματικοί, αυτό που έχει στην πραγματικότητα σημασία σε κάθε χρήση της γλώσσας είναι το ότι η γλώσσα δηλώνει τα πράγματα· το να τα δηλώνει ορθά είναι αυτό που πρωταρχικά κάνει τη γλώσσα σωστή. Για τους γραμματικούς, αυτό δεν είναι μία λειτουργία της γλώσσας ανάμεσα σε άλλες. Ούτε είναι μόνο η λειτουργία της γλώσσας για την οποία ενδιαφέρεται η φιλοσοφία ή αυτή που έτυχε να γίνει αντικείμενο της γραμματικής. Είναι αυτό που αποτελεί την πραγματική ουσία και φύση της γλώσσας. Οι όποιες άλλες λειτουργίες ενδέχεται να έχει η γλώσσα υποτάσσονται σε αυτή την πρωταρχική φυσική της λειτουργία· είναι δευτερεύουσες και εξαρτώνται, με έναν τρόπο, από την πρωταρχική φυσική λειτουργία της γλώσσας να δηλώνει τα πράγματα. Έτσι, οι γραμματικοί που υποτίθεται ότι είχαν γνώση της φύσης της γλώσσας θεωρούσαν τους εαυτούς τους μόνους ειδήμονες του Ελληνισμού, ανεξάρτητα από το αν μας ενδιαφέρει το *έλληνίζειν* σε καθημερινές περιστάσεις ή το *έλληνίζειν* για τους φιλοσόφους ή τους σοφούς. Με αυτό τον τρόπο, από τη μια οι γραμματικοί κέρδιζαν το δικαίωμα να κρίνουν και να ελέγχουν κάθε χρήση της γλώσσας, και από την άλλη η γραμματική κέρδιζε τη δικαιολόγηση του ότι ήταν μια τέχνη που δεν είχε μόνο μια υψηλή θεωρητική χρησιμότητα αλλά είχε και την πιο γενική πρακτική χρησιμότητα.

3. 6. Η πυρρώνεια πάλη ενάντια στην αυθεντία των γραμματικών

Στην εισαγωγή του στη συζήτηση του τεχνικού μέρους της γραμματικής ο Σέξτος είχε παρουσιάσει μια συγκεκριμένη χρήση του τεχνικού μέρους από

τους γραμματικούς ως έναν από τους ειδικούς λόγους για τους οποίους αυτό απαιτεί προσεκτική εξέταση: με βάση το τεχνικό μέρος της γραμματικής οι γραμματικοί κατέκριναν τη γλώσσα διακεκριμένων εκπροσώπων των άλλων σπουδών, ή όσων τους στρίμωχναν στη συζήτηση, ή ακόμα και σπουδαίων συγγραφέων του παρελθόντος όπως ο Θουκυδίδης, ο Πλάτων και ο Δημοσθένης. Είτε τους καταλόγιζαν ότι δεν γνώριζαν ούτε την κοινή συνήθη χρήση των Ελλήνων, είτε τους κατηγορούσαν για βαρβαρισμούς και σολοικισμούς (97-98). Ο Σέξτος θέτει ως έναν επιπλέον στόχο για την *ἀντίρρησιν* που αναπτύσσει ενάντια στο τεχνικό μέρος της γραμματικής, την άμυνα έναντι όλων αυτών των επιθέσεων των γραμματικών. Τα ίδια επιχειρήματα που αποδεικνύουν ότι είναι *ἄτεχνος* όλη η παρουσίαση της υποτιθέμενης τέχνης των γραμματικών θα λειτουργήσουν και ως μια γενική άμυνα προς όλες τις επιθέσεις αυτού του είδους.[134]

Η σκεπτική *ἀντίρρησις* αναφορικά με το γραμματικό σύστημα μπορεί να λειτουργήσει ως άμυνα απέναντι σε αυτές τις επιθέσεις των γραμματικών, γιατί δείχνει ότι οι γραμματικοί δεν κατέχουν, όπως ισχυρίζονται, κάποια γνώση της φύσης της γλώσσας. Ήδη από το πρώτο της στάδιο, όταν αναιρεί τη θεωρία των γραμματικών ότι τα εικοσιτέσσερα στοιχεία είναι φύσει στοιχεία της ελληνικής, η σκεπτική *ἀντίρρησις* αφήνει τους γραμματικούς χωρίς γράμματα, εφόσον τα γράμματα είναι η γραπτή μορφή αυτών των στοιχείων. Και αφήνοντας τους γραμματικούς χωρίς γράμματα, όπως επισημαίνει ο Σέξτος, τους καθιστά αναγκαστικά *ἀγραμμάτους* (§99), δηλαδή όμοιους με τους ανθρώπους που χωρίς καμιά εκπαίδευση δεν ξέρουν καν να γράφουν και να διαβάζουν. Με τη χρήση αυτού του όρου ο Σέξτου υπογραμμίζει ότι οι γραμματικοί δεν διαθέτουν την αυθεντία του ειδικού σε αυτά τα θέματα, αντιθέτως το κύρος τους είναι αντίστοιχο με αυτό των αγράμματων. Στο βαθμό που η γνώση η οποία υποτίθεται ότι τους έκανε ειδικούς στα θέματα γλώσσας αποδεικνύεται κενή, η υποτιθέμενη αυθεντία τους αποδεικνύεται φενάκη.

---

[134] §98: *μία γὰρ ἀντὶ πάντων ἄμυνα γενήσεται πρὸς αὐτούς, ἐὰν τὴν ψευδώνυμον αὐτῶν τεχνολογίαν ἄτεχνον ἀποδείξωμεν*.

΄Ετσι λοιπόν όταν ο Σέξτος καταπιάνεται με τον Ελληνισμό, έχει ήδη επιτεθεί στο θεωρητικό οικοδόμημα των γραμματικών και στην υποτιθέμενη γνώση τους της φύσης της γλώσσας, και επομένως έχει ήδη επιτεθεί στις φιλοσοφικές αξιώσεις που βρίσκονται στα θεμέλια της διδασκαλίας τους για τον Ελληνισμό.

Ο Σέξτος επιλέγει να φέρει στην επιφάνεια το πρακτικό πρόβλημα του *έλληνίζειν* όπως αυτό ήταν γενικά αποδεκτό και κατανοητό, δηλαδή χωρίς να το βλέπει μέσα από τα γυαλιά των γραμματικών, και στη συνέχεια να ελέγξει το τι μπορεί να κάνει η διδασκαλία των γραμματικών γι' αυτό. Αυτή είναι μια νόμιμη και αποφασιτική κίνηση ενάντια στη προσέγγιση των γραμματικών. Οι γραμματικοί είναι αναγκασμένοι να την επιτρέψουν, εφόσον ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να λύσουν το κοινό πρόβλημα του *έλληνίζειν*, και όχι μόνο ένα πρόβλημα που προκύπτει στο εσωτερικό της θεωρία τους και καθορίζεται από αυτή. Από την άλλη, ο Σέξτος, έχοντας ήδη υπονομεύσει τη δογματική οπτική μέσα από την οποία προσεγγίζουν οι γραμματικοί τη γλώσσα, έχει δείξει ότι τα δογματικά γυαλιά μέσα από τα οποία βλέπουν οι γραμματικοί τον Ελληνισμό ως πρωταρχικά θεωρητικό πρόβλημα δεν είναι σε καμιά περίπτωση υποχρεωτικά για τον ίδιο. Κάποιος που μπαίνει στη συζήτηση αυτού του προβλήματος χωρίς το πρωταρχικό φιλοσοφικό κίνητρο των Σκεπτικών, και χωρίς την απορητική τους στρατηγική ενάντια στην υποτιθέμενη γνώση των γραμματικών της φύσης της γλώσσας, δεν θα ήταν σε θέση να αντικρούσει την αυθεντία των τελευταίων στο να καθορίζουν την προοπτική μέσα από την οποία πρέπει να προσεγγίζουμε αυτά τα θέματα. Αλλά κάποιος που δεν έχει θετικές φιλοσοφικές απόψεις για τη φύση της γλώσσας και την ορθότητά της, όχι γιατί δεν έχει τύχει να σκεφτεί πάνω σε αυτά τα θέματα, αλλά γιατί ερευνώντας τα και ελέγχοντας τη διδασκαλία των γραμματικών δεν βρήκε παρά απορίες, μπορεί να αντισταθεί στην αυθεντία των γραμματικών που μας εξαναγκάζει να υποτάσσουμε το πρόβλημα του *έλληνίζειν* σε φιλοσοφικές θεωρίες και ενδιαφέροντα. Από την άλλη, εφόσον οι γραμματικοί ισχυρίζονται ότι λύνουν το κοινό πρακτικό πρόβλημα του *έλληνίζειν*, ο Σέξτος μπορεί να παρουσιάζει αυτό το πρόβλημα όπως κοινώς κατανοείται, και να εξετάζει αν πράγματι το λύνουν οι γραμματικοί.

Το αν ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι χρήσιμος για τη ζωή δεν είναι μόνο ένα νόμιμο ερώτημα που μπορεί να τεθεί με τους όρους που τίθεται από το Σέξτο λόγω της απορητικής προσέγγισης των Σκεπτικών στις εγκύκλιες σπουδές, αλλά είναι επίσης απολύτως εναρμονισμένο με την ριζοσπαστική στρατηγική του Σέξτου ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές.

Στο *M* I 40, ο Σέξτος περιγράφει τη ριζοσπαστική πυρρώνεια επίθεση στις εγκύκλιες σπουδές ως επίθεση "σε εκείνα ακριβώς τα σημεία από τα οποία εξαρτάται και η ασφάλεια όλων των άλλων, όπως οι αρχές, ή οι γενικές μέθοδοι που ακολουθούν όταν προχωρούν από τις πρώτες αρχές, ή τους σκοπούς τους".[135] Η επίθεση στους σκοπούς (*τὰ τέλη*) των τεχνών είναι μια από τις κινήσεις που ακολουθεί ο Σέξτος στην στρατηγική με την οποία επιχειρεί να κλονίσει ως σύνολο την τέχνη στην οποία επιτίθεται. Αν η γραμματική θέτει ως σκοπό της τον Ελληνισμό που την καθιστά χρήσιμη για το βίο, αλλά δεν καταφέρνει να λύσει το πρόβλημα του *έλληνίζειν* όπως αυτό εμφανίζεται στον βίο, τότε υπονομεύεται σοβαρά η ύπαρξή της ως τέχνης.

Το ερώτημα που τίθεται είναι αν δικαιολογείται στην πράξη ο χαρακτηρισμός "τέχνη" για τον Ελληνισμό που προωθείται από τους γραμματικούς. Αυτή η δικαιολόγηση μπορεί να δοθεί στους γραμματικούς μόνο αν πράγματι καταφέρνουν να ικανοποιήσουν μια πραγματική ανάγκη του βίου. Επομένως το ίδιο το αντικείμενο του Σέξτου εδώ υπαγορεύει τη χρήση πραγματιστικών επιχειρημάτων. Μόνο η κατεδάφιση του συστήματος της γραμματικής και η κατάδειξη ότι η τέχνη της αναλογίας στερείται εσωτερικής συνοχής δεν θα ήταν επαρκή για να αντικρούσουν τον ισχυρισμό των γραμματικών ότι λύνουν το πρακτικό πρόβλημα του *έλληνίζειν*. Αν ο Ελληνισμός των γραμματικών ανταποκρινόταν σε μια συγκεκριμένη πρακτική ανάγκη, όπως ισχυρίζονταν οι γραμματικοί, τότε ανεξάρτητα από τα προβλήματα εσωτερικής συνοχής που ενδεχομένως να είχε θα ήταν "τέχνη" σύμφωνα με την κοινή αντίληψη ότι μια τέχνη είναι χρήσιμη για το βίο. Για παράδειγμα, ένας γιατρός μπορεί να ισχυρίζεται ότι έχει κάθε είδους θεωρητική γνώση του ανθρώπινου σώματος,

[135] *οὕτω καὶ ἡμεῖς τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων διαγωνιζόμενοι τὸ αὐτὸ πειράζωμεν ἐξ ὧν αὐτοῖς σώζεται τὰ πάντα, οἷον ἢ ἀρχὰς ἢ τὰς ἐκ τῶν ἀρχῶν καθολικὰς μεθόδους ἢ τὰ τέλη.*

και κάποιος μπορεί να έχει κάθε είδους επιχειρήματα για να τον αντικρούσει. Αλλά παραμένει το ερώτημα αν έχει, τελικά, συγκεκριμένες θεραπείες που είναι αποτελεσματικές για συγκεκριμένες αρρώστιες τουλάχιστον στην πλειονότητα των περιπτώσεων. Παρόμοια, όσο κι αν η τέχνη της αναλογίας των γραμματικών, στερείται συνοχής, παραμένει το ερώτημα αν τα όσα προτείνουν λύνουν το πρακτικό πρόβλημα του πώς μιλάμε σωστά ελληνικά. Επομένως είναι απαραίτητο ο Σέξτος να συζητήσει τον Ελληνισμό των γραμματικών εστιάζοντας ακριβώς στον ισχυρισμό τους ότι ο Ελληνισμός τους είναι χρήσιμος για το βίο.

Θα έπρεπε, επομένως, να θεωρήσουμε ότι οι ισχυρισμοί πώς ο Ελληνισμός της συνήθους χρήσης είναι χρήσιμος και ο Ελληνισμός των γραμματικών είναι άχρηστος στοχεύουν και οι δύο μόνο στο να αντικρούσουν τους αντίστοιχους ισχυρισμούς των γραμματικών ότι η συνήθης χρήση χωρίς τη διδασκαλία τους δεν μπορεί να βοηθήσει στο *ἑλληνίζειν*, και ότι ο δικός Ελληνισμός είναι αυτό που πραγματικά έχουμε ανάγκη για να μιλάμε σωστά ελληνικά; Μπορούμε να πούμε ότι ο Σέξτος τελικά εξισορροπεί με το συνήθη πυρρώνειο τρόπο αυτούς τους ισχυρισμούς και *ἐπέχει*; Το κείμενο του Σέξτου δύσκολα θα υποστήριζε μια τέτοια ερμηνεία. Το πρόβλημα δεν είναι μόνο ότι στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό ο Σέξτος δεν κάνει καμιά αναφορά στη σκεπτική στάση της *ἐποχῆς*. Το πρόβλημα είναι ότι ο Σέξτος προχωράει πολύ περισσότερο από το να δηλώσει απλά ότι ο ένας Ελληνισμός είναι χρήσιμος και ο άλλος άχρηστος. Παρουσιάζει ως τρέλα την προσπάθεια να επικοινωνήσει κανείς ακολουθώντας τον Ελληνισμό των γραμματικών, και συνιστά με έμφαση την απλή παρατήρηση της κοινής συνήθους χρήσης για τη διευκόλυνση της επικοινωνίας και για το *ἑλληνίζειν*. Δεν μοιάζει καθόλου με κάποιον που *ἐπέχει* σε σχέση με αυτά τα θέματα.

Ο Σέξτος μοιάζει να προτείνει *propria persona* ότι θα έπρεπε να αποφεύγουμε τις προτάσεις των γραμματικών και να ακολουθούμε αυτό που παρουσιάζει ως Ελληνισμό της συνήθους χρήσης. Τουλάχιστον αυτό είναι που θα έπρεπε να κάνουμε, σύμφωνα με τον Σέξτο, αν αναζητούμε μια πρακτική λύση στο πρόβλημα "πώς μπορούμε να μιλάμε σωστά προκειμένου να επικοινωνούμε

αποτελεσματικά, να αποφεύγουμε τη γελοιοποίηση και να κάνουμε σαφές στους άλλους αυτό που έχουμε κατά νου".

Εδώ χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν ότι η κίνηση να δει το πρόβλημα του Ελληνισμού ως ένα πρακτικό πρόβλημα και να επιχειρηματολογήσει με πραγματιστικά επιχειρήματα ενάντια στον Ελληνισμό των γραμματικών και υπέρ του Ελληνισμού της κοινής συνήθους χρήσης, δεν είναι μόνο νόμιμη ενάντια στους γραμματικούς και δεν υπηρετεί μόνο τη γενική στρατηγική του Σέξτου ενάντια στις εγκύκλιες σπουδές. Ένα κίνητρο που καθοδηγεί την προσέγγιση του Σέξτου στο πρακτικό πρόβλημα του Ελληνισμού είναι το να αντισταθεί στην αυθεντία των γραμματικών που επιχειρούσε να αναγκάσει όλους όσους επιθυμούσαν να μιλάνε σωστά να ακολουθούν τις δικές τους προτάσεις. Επομένως, το κίνητρο του Σέξτου στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό δεν είναι μόνο να αντικρούσει την πρακτική χρησιμότητα της γραμματικής, αλλά και να μας απαλλάξει από την επιβολή της αυθεντίας των γραμματικών η οποία μπορεί να παρεμποδίσει τη διαδικασία της επικοινωνίας μέσω της γλώσσας.

Οι Σκεπτικοί *οφείλουν* να αντικρούσουν αυτή την αυθεντία ακριβώς επειδή οι γραμματικοί μέσω αυτής της αυθεντίας επιχειρούν να μας εξαναγκάζουν να αλλάξουμε τον τρόπο που μιλάμε. Για αυτό το λόγο, γίνεται καθήκον των Σκεπτικών να υποδείξουν (*ὑποδεικτέον*) ότι η τέχνη της αναλογίας στερείται συνοχής και αυτοί που θέλουν να μιλάνε σωστά πρέπει (*δεῖ*) να ακολουθούν τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης (§179).

Χωρίς την αμφισβήτηση από την πλευρά των γραμματικών της κοινής πρακτικής κατά την οποία ακολουθούμε τη συνήθη χρήση, δεν θα υπήρχε λόγος να μιλήσουν οι Σκεπτικοί υπέρ αυτής της πρακτικής και να υποστηρίξουν ότι για να μιλάμε σωστά και να επικοινωνούμε αποτελεσματικά χρειάζεται να ακολουθούμε τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης. Είναι η αμφισβήτηση από τους γραμματικούς αυτής της πρακτικής και το γεγονός ότι μπορούν να μας εμποδίσουν να την ακολουθήσουμε που εξαναγκάζει τους Σκεπτικούς να πάρουν το μέρος της και να μιλήσουν υπέρ της.

Στην *ἀντίρρησιν* που αφορά τα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, σε κάποιες περιπτώσεις, όταν τίθενται θέματα που θα μπορούσαμε να τα δούμε καθαρά πρακτικά, ο Σέξτος είναι αρκετά προσεκτικός ώστε να διακρίνει την κοινή πρακτική την οποία και οι ίδιοι οι Σκεπτικοί ακολουθούν στο βίο από τα θεωρητικά ερωτήματα για τα οποία *ἐπέχουν*. Για παράδειγμα, όταν ο Σέξτος αρνείται τη χρησιμότητα που υποτίθεται ότι είχε για το βίο η διαλεκτική, επισημαίνει ότι είναι αρκετό για τους Σκεπτικούς να ζουν σύμφωνα με τις κοινές παρατηρήσεις και έννοιες, στη βάση της εμπειρίας της ζωής χωρίς *δόξα*, ενώ *ἐπέχουν* για όσα λέγονται στη βάση της δογματικής ματαιοπονίας και είναι εντελώς έξω από τις βιωτικές ανάγκες.[136]

Στην συζήτηση για τα σημεία, ο Σέξτος μοιάζει να έρχεται ένα βήμα πιο κοντά στη στάση που υιοθετεί για τον Ελληνισμό. Δεν λέει μόνο ότι στη ζωή οι Σκεπτικοί ακολουθούν τις κοινές πρακτικές και *ἐπέχουν* για τα όσα επινοούν οι Δογματικοί, αλλά παρουσιάζει τους Σκεπτικούς να αγωνίζονται στην ίδια πλευρά με το βίο και να αντιστέκονται στις ιδιάζουσες επινοήσεις των Δογματικών.[137]

Αλλά και στις δύο αυτές περιπτώσεις, ο Σέξτος εκτός από κάποια παραδείγματα, δεν προχωρά στο να παρουσιάσει με λεπτομέρειες τις συνήθεις πρακτικές αντιμετώπισης των σοφισμάτων, ή τις συνήθεις πρακτικές χρήσης του υπομνηστικών σημείων, και να τις αντιπαραθέσει με τις άχρηστες επινοήσεις των Δογματικών, για να προτείνει τις πρώτες και να αρνηθεί τις δεύτερες όπως κάνει στην περίπτωση του Ελληνισμού. Φαίνεται ότι η απόρριψη από μέρους των δογματικών της κοινής πρακτικής κατά την οποία ακολουθούμε την κοινή συνήθη γλωσσική χρήση και η καταστροφική από θέση εξουσίας εμπλοκή τους στον συνήθη τρόπο ομιλίας προκάλεσε μια τέτοια ανοιχτή μάχη από τη μεριά του Σέξτου ενάντια στον Ελληνισμό των

---

136 *ΠΥ* II 246: *ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας.*

137 *ΠΥ* II 102: *οὐ μόνον οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ ἀλλὰ καὶ συναγωνιζόμεθα, τῷ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπιστευμένῳ ἀδοξάστως συγκατατιθέμενοι, τοῖς δ' ὑπὸ τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττομένοις ἀνθιστάμενοι.*

γραμματικών και υπέρ της κοινής πρακτικής του να ακολουθούμε τη συνήθη χρήση.

΄Ενα τελευταίο σημείο νομίζω ότι είναι σημαντικό: οι Σκεπτικοί όχι μόνο οφείλουν να αντικρούσουν την αυθεντία των γραμματικών, αλλά είναι και σε θέση να το κάνουν αυτό ακριβώς γιατί μπορούν να επιχειρηματολογούν και σε ένα θεωρητικό ή φιλοσοφικό επίπεδο και σε ένα πραγματιστικό. Το ότι είναι ανόητο και μάταιο το να κόβει κανείς ένα ιδιωτικό νόμισμα και να επιχειρεί να κάνει με αυτό τις συναλλαγές του σε μια πόλη (για να αναφερθώ ξανά στο παράδειγμα του Σέξτου της §178), είναι κάτι που όλοι μπορούμε να το πούμε. Με βάση την εμπειρία της ζωής μπορούμε να αποτιμήσουμε αυτή την πράξη από τα αναπόφευκτα αποτελέσματά της: το ιδιωτικό νόμισμα θα αποβεί εμπόδιο για τις συναλλαγές που κάποιος επιχειρεί να κάνει με αυτό. Μπορούμε να πούμε ότι αντίθετα κάποιος που χρησιμοποιεί το τρέχων νόμισμα μπορεί να κάνει τις συναλλαγές του χωρίς τα προβλήματα και τα εμπόδια που θα προκαλούσε το ιδιωτικό νόμισμα. Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε όλοι να πούμε ότι οι τύποι των γραμματικών *Ζεός, Ζεΐ, Ζέα* για το *Ζεύς*, και *κύωνος, κύωνι, κύωνα* για το *κύων*, δεν θα έλυναν κανένα από τα προβλήματα που ενδεχομένως να έχουμε στην επικοινωνία, αντίθετα θα προκαλούσαν επιπρόσθετα προβλήματα. Αλλά αυτή η απλή παρατήρηση που μπορεί να κάνει ο καθένας, φιλόσοφος ή όχι, δεν είναι αρκετή από μόνη της για να κλονίσει την αυθεντία των γραμματικών που επιχειρεί να μας εξαναγκάσει να δούμε το όλο πρόβλημα του Ελληνισμού από τη δική τους φιλοσοφική προοπτική. Χρειάζονται τα φιλοσοφικά επιχειρήματα των Σκεπτικών τα οποία υποσκάπτουν τόσο τη γνώση της φύσης της γλώσσας που υποτίθεται ότι κατείχαν οι γραμματικοί όσο και την υποτιθέμενη αυθεντία τους σε αυτά θέματα για να αποκτήσουν αυτές οι απλές παρατηρήσεις τη δύναμη να αντικρούσουν τις προτάσεις των γραμματικών και την παρέμβασή τους στον τρόπο με τον οποίο συνήθως μιλάμε.

Το πρόβλημα της στάσης του Σέξτου προς τις κοινές πρακτικές του βίου, στο οποίο ακροθιγώς αναφέρθηκα παραπάνω, καθώς και το πώς αυτή η στάση μπορεί να διαφέρει στα έργα του ή το πώς μπορεί να είναι συμβατή με τον σκεπτικισμό του, είναι ένα γενικότερο και περίπλοκο ζήτημα στο οποίο δεν

χρειάζεται εδώ να προχωρήσω. Μου αρκεί να έχω δείξει ότι, πρώτον, είναι η φωνή του Σέξτου που ακούμε όταν αυτός περιγράφει ή υπερασπίζεται πραγματιστικά την κοινή πρακτική του να ακολουθούμε την κοινή συνήθη χρήση, και δεύτερον ότι η επίθεση του Σέξτου στην τέχνη των γραμματικών και στην πρακτική χρησιμότητα του Ελληνισμού τους, σε συνδυασμό με το καθήκον του να αντισταθεί στην αυθεντία των γραμματικών που επιχειρούν να μας εξαναγκάσουν να εγκαταλείψουμε την κοινή πρακτική του να ακολουθούμε την κοινή συνήθη χρήση δημιουργούν μια συνθήκη που νομιμοποιεί, επιτρέπει και απαιτεί μια τέτοια φωνή.

4. Το να μιλάμε εντός επικοινωνιακού πλαισίου (*M* I 228-235)

4. 1. Η αντιστροφή της *ἀπορίας*

Καθώς περνάμε στο τελευταίο μέρος του κεφαλαίου για τον Ελληνισμό, οι Σκεπτικοί και οι γραμματικοί ανταλλάσσουν ρόλους στη διαμάχη για τον Ελληνισμό. Δεν είναι πλέον οι Σκεπτικοί που πιέζουν τους γραμματικούς, θέτοντας τους όρους της συζήτησης. Όπως γράφει ο Σέξτος, οι γραμματικοί θέλουν να αντιστρέψουν την *ἀπορία* (§227: οἱ γραμματικοὶ θέλουσιν ἀναστρέφειν τὴν ἀπορίαν). Αντιστρέφουν το επιχείρημα εναντίον των Σκεπτικών και επιχειρούν να τους στριμώξουν με το ερώτημα "ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθήσουμε;". Αν, όπως επιχειρηματολογούν οι Σκεπτικοί, δεν μπορούμε να στηριχτούμε στην αναλογία, αλλά θα έπρεπε να στηριζόμαστε στην συνήθη χρήση για να μιλάμε σωστά, οι Σκεπτικοί οφείλουν να έχουν μια απάντηση στο ερώτημα "ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθούμε;". Οι γραμματικοί αφορμώνται από το κοινά αποδεκτό γεγονός ότι υπάρχουν πολλές διαφορετικές συνήθεις χρήσεις, και ισχυρίζονται ότι "δεν είναι δυνατόν να τις ακολουθήσουμε όλες, εφόσον συχνά έρχονται σε αντίθεση (*διὰ τὸ μάχεσθαι πολλάκις*), ούτε κάποια από αυτές, εκτός κι αν την προκρίνουμε στη βάση κάποιας τέχνης".[138] Ο τρόπος που κατανοούν οι γραμματικοί τις διαφορετικές συνήθεις χρήσεις ως πολλές φορές αντιτιθέμενες από τη μια αποκλείει την πιθανότητα να είμαστε σε θέση με έναν μη προβληματικό τρόπο να τις ακολουθούμε όλες, και από την άλλη παρουσιάζει μια κατάσταση που οδηγεί αναγκαστικά στο ερώτημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθήσουμε;", και προδιαγράφει τι θα ήταν μια ικανοποιητική απάντηση σε αυτό το ερώτημα.

Κατ' αρχάς χρειάζεται να κατανοήσουμε τι σημαίνει το να θεωρούνται οι διαφορετικές συνήθεις χρήσεις *μάχεσθαι πολλάκις*. Στο *Προς λογικούς* I 392, ο Σέξτος δίνει μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων αντιθέσεων: "το ότι είναι νύχτα είναι σε προφανή αντίθεση (*προδήλως ἐμάχετο*) με το ότι είναι μέρα, και το ότι δεν κινείσαι έρχεται σε αντίθεση με το ότι περπατάς, και η

[138] §229: *οὔτε γὰρ πάσαις κατακολουθεῖν δυνατὸν διὰ τὸ μάχεσθαι πολλάκις, οὔτε τινὶ ἐξ αὐτῶν, ἐὰν μή τις τεχνικῶς προκριθῇ.*

υιοθέτηση του ενός είναι άρνηση του άλλου". Και όπως εξηγεί: "αυτό που έρχεται σε αντίθεση με κάτι, έρχεται σε αντίθεση όπως το αληθές με το ψευδές ή όπως το ψευδές με το αληθές" (*τὸ γάρ τινι μαχόμενον ὡς ἀληθὲς ψεύδει ἢ ὡς ψεῦδος ἀληθεῖ μάχεται*). Όπως έχουμε δει, μια ουσιώδης πλευρά της βαθιάς δέσμευσης των δασκάλων της εγκυκλίου παιδείας και ειδικά των γραμματικών στη δογματική φιλοσοφία, είναι η δέσμευσή τους στο εννοιολογικό πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας. Μπορούμε επομένως να συμπεράνουμε ότι βρίσκουμε την ίδια έννοια "αντίθεσης" στα κατά Σέξτο λεγόμενα των γραμματικών.

Αλλά και συνολικότερα, είναι η φιλοσοφική οπτική των γραμματικών που κάνει τις γλωσσικές χρήσεις να θεωρούνται αληθείς ή ψευδείς ή αντίθετες, παρ' όλο που δεν σκεφτόμαστε όλοι έτσι για αυτές. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, όπως έχουμε δει, η μόνη γλώσσα που είναι ορθή είναι η φύσει ορθή γλώσσα που δηλώνει με ακρίβεια και αληθώς τη φύση των πραγμάτων στα οποία αναφέρεται. Όλοι οι άλλοι τρόποι να μιλάμε για τα ίδια πράγματα δεν θα έπρεπε να θεωρούνται απλά και μόνο διαφορετικές χρήσεις, αλλά θα έπρεπε να απορρίπτονται ως λανθασμένες, γιατί αντικατοπτρίζουν λανθασμένα το πώς είναι τα πράγματα. Από αυτή την οπτική χρειάζεται να βρούμε ποια είναι η σωστή χρήση και αυτό μπορούμε να το κάνουμε μόνο στη βάση μιας τέχνης που θεμελιώνεται στη γνώση της φύσης της γλώσσας· αυτή είναι η χρήση που οφείλουμε να ακολουθούμε.

4. 2. Η απάντηση του Σέξτου

Ο Σέξτος έχει ήδη υπονομεύσει τους ισχυρισμούς των γραμματικών ότι το σύστημα της γραμματικής τους και η τέχνη τους της αναλογίας στηρίζεται και αντιπροσωπεύει τη γνώση της φύσης της γλώσσας. Μια τέτοια γνώση θα τους έδινε το δικαίωμα να υπαγορεύσουν στους Σκεπτικούς το πώς θα έπρεπε να κατανοούν το κοινό γεγονός ότι υπάρχουν διαφορετικές συνήθεις χρήσεις. Αλλά τώρα που η σκεπτική *ἀντίρρησις* έχει δείξει ότι αυτοί οι ισχυρισμοί των γραμματικών είναι κενοί, οι Σκεπτικοί δεν οφείλουν να ακολουθήσουν την άποψη των γραμματικών σε αυτά τα θέματα. Παρ' όλα αυτά, στην περίπτωση που οι γραμματικοί κατείχαν πράγματι μια τέχνη και ένα τεχνικό κριτήριο για

να αποφασίσουν ποια συνήθη χρήση είναι σωστή, όπως ισχυρίζονταν, τότε θα μπορούσαν εκ των πραγμάτων να αποδείξουν ότι οι διαφορετικές συνήθεις χρήσεις έρχονται σε αντίθεση και ότι επομένως δεν μπορούμε να τις ακολουθούμε όλες. Ακριβώς αυτό είναι το σημείο ενάντια στο οποίο επιχειρηματολογεί ο Σέξτος στο πρώτο μέρος της απάντησής του στο §§229-235.

Αρχίζει την απάντησή του με μια γενική εισαγωγική παρατήρηση για την ίδια την έρευνα σε σχέση με το ερώτημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε;". Γράφει:

> *M* I 229: *ἀλλὰ πρῶτον μέν, φήσομεν, τὸ ζητεῖν ποίᾳ χρηστέον συνηθείᾳ ἔστιν ἴσον τῷ <μὴ> εἶναί τινα τέχνην περὶ ἑλληνισμόν.*
>
> Ο Blank μεταφράζει: But first, we shall reply, inquiring which usage to employ amounts to there being <no> expertise concerning Hellenism. (Αλλά πρώτα, θα πρέπει να απαντήσουμε, το να ερευνούμε ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθούμε ισούται με το ότι <δεν> υπάρχει κάποια τέχνη σχετικά με τον Ελληνισμό.)

Το τι λέει εδώ ο Σέξτος και πώς σχετίζεται με τα επιχειρήματα που ακολουθούν αμέσως μετά δεν είναι σαφές. Οι ερμηνευτικές δυσκολίες είναι τέτοιες που ο Mau, στην έκδοση της Λειψίας (1961), προτείνει να προσθέσουμε την άρνηση *μή*, θεωρώντας έτσι ότι αυτό που λέει ο Σέξτος είναι ότι το να ερευνούμε ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να υιοθετήσουμε ισοδυναμεί με το να βεβαιώνουμε τη *μη* ύπαρξη της τέχνης του Ελληνισμού. Μια τέτοια ερμηνεία θεωρεί τα δύο *ad hominem* επιχειρήματα με τα οποία ο Σέξτος στη συνέχεια αντιστρέφει το ερώτημα ενάντια στους γραμματικούς και δείχνει ότι η δική τους τέχνη της αναλογίας και ο ορισμός τους για τον βαρβαρισμό προϋποθέτουν μια απάντηση ακριβώς σε αυτό το ερώτημα που δεν μπορεί να στηρίζεται σε κάποια τέχνη (§§229-231), αποσκοπούν στο να δείξουν ότι αν πιέσουμε τους γραμματικούς σε σχέση με αυτό το ερώτημα καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η τέχνη της αναλογίας δεν υφίσταται. Έτσι λοιπόν η φράση "*τὸ ζητεῖν ποίᾳ χρηστέον συνηθείᾳ ἔστιν ἴσον τῷ <μὴ> εἶναί τινα τέχνην περὶ ἑλληνισμόν*", ερμηνεύεται σαν να λέει ότι η έρευνα αναφορικά με αυτό το ερώτημα καταλήγει να ισοδυναμεί με το γεγονός ότι η τέχνη της αναλογίας των γραμματικών δεν υφίσταται.

Νομίζω όμως ότι αν ο Σέξτος έλεγε κάτι τέτοιο θα απαντούσε άστοχα στο ερώτημα των γραμματικών. Αυτό που υπονοούν οι γραμματικοί με το ερώτημα που θέτουν δεν είναι ότι χρειαζόμαστε τη δική τους τέχνη της αναλογίας για να καθορίσουμε ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε. Το ερώτημά τους υπονοεί γενικότερα ότι η ανάγκη να καθορίσουμε ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθήσουμε ισοδυναμεί με την ανάγκη για μια τέχνη. Ακόμα κι αν η τέχνη της αναλογίας των γραμματικών, δεν υφίσταται καθώς στερείται συνοχής όπως επιχειρούν να δείξουν οι Σκεπτικοί, παρ' όλα αυτά η ανάγκη για κάποια τέχνη προκειμένου να μπορέσουμε να αποφασίσουμε ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθήσουμε παραμένει, και για αυτό θεωρούν ότι μπορούν να στριμώξουν τους Σκεπτικούς. Ο Σέξτος αρχίζει την απάντησή του στους γραμματικούς αντιστρέφοντας ακριβώς αυτό το σημείο. Δεν είναι η ανάκγη να καθορίσουμε ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθούμε που ισοδυναμεί με την ανάγκη για μια σχετική τέχνη, αλλά είναι η ύπαρξη μιας σχετικής τέχνης που μας οδηγεί στο ερώτημα των γραμματικών. Το να ερευνούμε για αυτό το ερώτημα, με τους όρους των γραμματικών, είναι σαν να λέμε ότι μια τέτοια τέχνη υπάρχει. Αν αυτός είναι ο σωστός τρόπος για να κατανοήσουμε το κείμενο τότε δεν χρειάζεται να το αλλάξουμε προσθέτοντας οποιαδήποτε άρνηση. Και ακόμα περισσότερο, σε αυτή την περίπτωση νομίζω ότι μπορούμε να κατανοήσουμε πώς ο Σέξτος περνάει από τα δύο επιχειρήματα με τα οποία απαντάει αρχικά *ad hominem* (§§229-231), σε μια πραγματιστική ερμηνεία και λύση του προβλήματος την οποία παρουσιάζει, παραδόξως, ως απαλλαγμένη από *ἀπορία (*§§232-235).

Αλλά πρώτα ας εξετάσουμε το *ad hominem* μέρος αυτής της απάντησης (§§229-231). Το πρώτο επιχείρημα του Σέξτου αφορά την αναλογία, την τέχνη που υποτίθεται ότι κατέχουν οι γραμματικοί. Χρησιμοποιεί ένα από τα παραδείγματα που έχει χρησιμοποιήσει και νωρίτερα (§§199-205) για να δείξει ότι οι γραμματικοί έρχονται σε αντίθεση με τους εαυτούς τους όταν απορρίπτουν τη συνήθη χρήση και προτείνουν την αναλογία, γιατί η ίδια η τέχνη της αναλογίας δεν μπορεί να συγκροτηθεί χωρίς αναφορά στη συνήθη χρήση. Εδώ ο Σέξτος, στο §§229-230, επιχειρεί να δείξει ότι οι γραμματικοί που υποτίθεται ότι κατέχουν μια τέχνη στη βάση της οποίας μπορούν να επιλέξουν

ανάμεσα στις αντιτιθέμενες συνήθεις χρήσεις, βρίσκονται και οι ίδιοι στην ίδια θέση με τους Σκεπτικούς που δεν κατέχουν μια τέτοια τέχνη. Παρ' όλο που θεωρούσαν ότι η τέχνη τους της αναλογίας τους πρόσφερε ένα τεχνικό κριτήριο επιλογής ανάμεσα στις αντιτιθέμενες χρήσεις, για να συγκροτήσουν αυτήν ακριβώς την τέχνη χρειάζεται να κάνουν μια επιλογή ανάμεσα στις διαφορετικές συνήθεις χρήσεις πριν ακόμα να έχουν ένα τέτοιο κριτήριο. Αυτό είναι κάτι που γίνεται προφανές αν εξετάσουμε τον ορισμό των γραμματικών για τον βαρβαρισμό. Οι γραμματικοί ορίζουν αυτό το πρόβλημα με αναφορά στη συνήθη χρήση (όπως έχει ήδη δείξει ο Σέξτος στο §§214-215), επομένως χρειάζεται να καθορίσουν σε ποια συνήθη χρήση αναφέρονται. Αλλά εφόσον ο βαρβαρισμός είναι ένα από τα δύο προβλήματα που προϋπάρχουν της τέχνης τους της αναλογίας και τα οποία αυτή θεωρείται ότι θεραπεύει, δεν μπορούν να καταφύγουν στο τεχνικό κριτήριο που αυτή η τέχνη υποτίθεται ότι προσφέρει για να απαντήσουν σε αυτό το ερώτημα. Οι Σκεπτικοί μπορούν να απαντήσουν *ad hominem* ότι όποια συνήθη χρήση επιλέξουν οι γραμματικοί σε αυτές τις περιπτώσεις, οι Σκεπτικοί διαλέγουν την ίδια.[139] Επομένως το ερώτημα των γραμματικών δεν παγιδεύει τους Σκεπτικούς περισσότερο από ότι τους ίδιους τους γραμματικούς. Αν και οι δύο χρειάζεται να επιλέξουν μεταξύ αντιτιθέμενων χρήσεων στη βάση μιας τέχνης, τότε και οι δύο οδηγούνται στο να επιλέξουν χωρίς μια τέτοια τέχνη και η *ἀπορία* είναι κοινή και για τους δύο.

Αλλά αν οι γραμματικοί δεν κατέχουν μια τέχνη που μπορεί με συνέπεια να εξασφαλίσει τη βάση για μια επιλογή ανάμεσα στις διαφορετικές χρήσεις, τότε δεν μπορούν να αποδείξουν εκ των πραγμάτων ότι οι διαφορετικές χρήσεις είναι αντιτιθέμενες χρήσεις και δεν μπορούν να υπερασπιστούν τους όρους με τους οποίους θέτουν το ερώτημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε;". Τα επιχειρήματα του Σέξτου εδώ δεν στοχεύουν απλά στο να δείξουν ξανά ότι η τέχνη της αναλογίας στερείται εσωτερικής συνοχής και οι γραμματικοί δεν κατέχουν πραγματικά μια τέτοια τέχνη. Προχωρά πέρα από αυτό και φέρνει στην επιφάνεια το ότι το ερώτημα που θέτουν οι γραμματικοί είναι το ίδιο προβληματικό γιατί θεωρεί δεδομένο ότι είναι δυνατό να

[139] §230: *ὅπερ δὲ ἀπολογούμενοι πρὸς τοῦτο ἐρεῖτε, τοῦτο καὶ παρ' ἡμῶν ἀκούσεσθε;* §231: *καὶ ᾗ ἂν εἴπητε, ταύτῃ φήσομεν καὶ ἡμεῖς ἀκολουθεῖν*.

συγκροτηθεί μια τέτοια τέχνη ή ότι ήδη υφίσταται μια τέτοια τέχνη. Στην περίπτωση που μια τέχνη του Ελληνισμού είναι δυνατή, η *ἀπορία* που θέτουν οι γραμματικοί αφορά και τους Σκεπτικούς και τους γραμματικούς. Αλλά εφόσον μέχρι τώρα δεν έχουμε μια τέτοια τέχνη, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε δεδομένη και αυτή τη δυνατότητα. Οι Σκεπτικοί χωρίς να έχουν δείξει ότι μια τέτοια τέχνη είναι αδύνατον να υπάρξει, έχουν ωστόσο δείξει ότι δεν μπορούμε να θεωρούμε δεδομένη τη δυνατότητα ύπαρξης μιας τέτοιας τέχνης. Επομένως δεν είναι αναγκασμένοι να βλέπουν το όλο θέμα από την οπτική των γραμματικών. Η έρευνα για μια τεχνική απάντηση στο ερώτημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε;" είναι, όπως έχει επισημάνει ο Σέξτος στην εισαγωγική του παρατήρηση, ισοδύναμη με την αποδοχή της δυνατότητας ύπαρξης μιας τέτοιας τέχνης. Εφόσον οι Σκεπτικοί δεν οφείλουν να αποδεχτούν αυτή τη δυνατότητα, δεν είναι και αναγκασμένοι να δεχτούν ότι ο μόνος τρόπος για να αποφασίσουν ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθήσουμε, είναι να το κάνουμε αυτό στη βάση μιας τέχνης. Επομένως δεν είναι και αναγκασμένοι να περιοριστούν σε *ad hominem* επιχειρήματα αποδεχόμενοι την οπτική των γραμματικών, ούτε να παραμείνουν μπλεγμένοι στο πρόβλημα που θέτουν οι γραμματικοί, με τους όρους που αυτοί το θέτουν. Μπορούν να προχωρήσουν και να δουν το όλο θέμα από διαφορετική οπτική, από μια οπτική που τους επιτρέπει, όπως λέει ο Σέξτος, να δώσουν μια ερμηνεία και μια λύση σε αυτό το πρόβλημα που είναι απαλλαγμένη από *ἀπορία*. Ο Σέξτος καταλήγει, εισάγοντας το δεύτερο μέρος της απάντησής του:

> *M* I 235: *κοινῆς οὖν οὔσης ἀπορίας οὐκ ἄπορος ἡ παρ' ἡμῶν ταύτης ἐστὶ λύσις*
>
> Έτσι λοιπόν, ενώ η *ἀπορία* είναι κοινή και για τους δύο, η λύση που δίνουμε εμείς σε αυτή είναι απαλλαγμένη από *ἀπορία*.

4. 3. Το να μιλάμε εντός επικοινωνιακού πλαισίου – Μια σκεπτική λύση που δεν υπόκειται σε *ἀπορία*

Στο κεφάλαιο για τον Ελληνισμό, μέχρι το σημείο όπου οι γραμματικοί παρουσιάζονται να θέτουν ενάντια στους Σκεπτικούς το ερώτημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε;", όπως έχουμε δει ήταν επιτρεπτό

και νόμιμο για τον Σέξτο να περνάει από *ad hominem* επιχειρήματα σε πραγματιστικά επιχειρήματα που εισάγουν και υποστηρίζουν τον Ελληνισμό της συνήθους χρήσης, καθώς είχε οργανώσει την όλη συζήτηση ως συζήτηση του πρακτικού προβλήματος του Ελληνισμού το οποίο οι γραμματικοί ισχυρίζονταν ότι έλυναν. Έχουμε δει πώς ο Σέξτος μπορούσε να κινείται εκτός της οπτικής της αυθεντίας των γραμματικών και να υιοθετεί την οπτική ενός κοινά αποδεκτού πρακτικού προβλήματος. Τώρα που είναι οι γραμματικοί αυτοί που θέτουν τα ερωτήματα, ο Σέξτος δεν βρίσκει μια διέξοδο απλά στο να περνάει αυθαίρετα από την οπτική των γραμματικών στην πρακτική οπτική. Είναι λόγω της αποτυχίας των γραμματικών να αποδείξουν ότι το πρόβλημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε;" απαιτεί μια τέχνη για να το λύσει, που ο Σέξτος μπορεί να το δει ως απλά ένα πρακτικό πρόβλημα στο οποίο μπορεί να δώσει μια πρακτική λύση.

Στην αρχική του παρουσίαση του Ελληνισμού της συνήθους χρήσης, ο Σέξτος δεν αναφέρεται στην υιοθέτηση της κοινής συνήθους χρήσης γενικά, αλλά μιλάει για τη συνήθη χρήση *ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων*.[140] Η πρακτική του βίου μέσα από την οποία φτάνουμε στο *ἑλληνίζειν* δεν αγνοεί το γεγονός ότι υπάρχουν διαφορετικές χρήσεις, αντίθετα στηρίζεται σε αυτό. Οι διαφορετικές χρήσεις που βρίσκουμε σε διαφορετικές ομάδες Ελλήνων δεν είναι πρόβλημα, αλλά απλώς ένα δεδομένο σκηνικό μέσα στο οποίο αυτή η πρακτική ακολουθείται· αντί να ψάχνουμε να βρούμε ποια συνήθης χρήση είναι η σωστή, σύμφωνα με αυτή την πρακτική υιοθετούμε κάθε μια από αυτές ανάλογα με την περίπτωση.

Παρ' όλα αυτά, κάποιος που ακολουθεί αυτή την κοινή πρακτική μπορεί να αντιμετωπίσει το πρακτικό ερώτημα ποια συνήθη χρήση πρέπει να ακολουθήσει σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση επικοινωνίας. Επομένως στο ερώτημα των γραμματικών: "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθήσουμε;" μπορεί να δοθεί ένα διαφορετικό νόημα και μπορεί να λάβει

[140] §176: *κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν Ἑλλήνων συνήθειαν ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος*.

μια απάντηση εντελώς διαφορετική από αυτή που αναζητούσαν οι γραμματικοί.

Όταν στην §128 παρουσιάζουν οι γραμματικοί το γεγονός ότι υπάρχουν διαφορετικές συνήθεις χρήσεις, αναφέρονται στις διαφορετικές εκδοχές της ελληνικής που βρίσκουμε στις διαφορετικές πόλεις, για παράδειγμα στην Αθήνα και στη Σπάρτη, ή στην παλαιότερη και την τρέχουσα γλώσσα που βρίσκουμε στην ίδια πόλη ή στις διαφορετικές διαλέκτους της πόλης και της υπαίθρου. Οι γραμματικοί χρησιμοποιούν εδώ τον όρο *συνήθεια*, όπως κάνουν συνήθως, για να αναφερθούν στην καθημερινή γλώσσα γενικά ή σε μια συγκεκριμένη διάλεκτο ως μια εκδοχή αυτής της καθημερινής γλώσσας. Για αυτές τις διαφορετικές συνήθεις χρήσεις είναι εύκολο να απαντήσουμε ότι για παράδειγμα όταν μιλάμε με τους Αθηναίους πρέπει να ακολουθούμε τη χρήση των Αθηναίων, και όταν μιλάμε με τους Σπαρτιάτες των Σπαρτιατών. Αυτό είναι που συνήθως κάνουμε προκειμένου να επικοινωνήσουμε αποτελεσματικά, και δεν ασχολούμαστε με το ερώτημα ποια από τις δύο χρήσεις, έξω από οποιαδήποτε περίσταση επικοινωνίας, είναι η σωστή. Αλλά το όλο πρόβλημα γίνεται πιο δύσκολο και περίπλοκο αν λάβουμε υπ' όψιν ως διαφορετικές συνήθεις χρήσεις όχι μόνο τις διαφορετικές εκδοχές της καθημερινής γλώσσας αλλά και τις τεχνικές χρήσεις των επιστημών και της φιλοσοφίας.

Η πρώτη κίνηση του Σέξτου όταν δίνει τη δική του πρακτική απάντηση στο ερώτημα "ποια συνήθη χρήση θα έπρεπε να ακολουθούμε;" είναι να δώσει μια νέα περιγραφή του γεγονότος ότι υπάρχουν πολλές διαφορετικές χρήσεις. Σε αντίθεση με την περιγραφή των γραμματικών, δεν μιλάει για τις διαφορετικές συνήθεις χρήσεις που βρίσκουμε στην καθημερινή γλώσσα. Ο Σέξτος χρησιμοποιεί τον όρο "*συνήθεια*" πιο γενικά για να καλύψει και τις διαφορετικές συνήθεις χρήσεις της καθημερινής γλώσσας και του βίου και τις διαφορετικές συνήθεις χρήσεις των επιστημών (§232: *τῶν γὰρ συνηθειῶν αἱ μέν εἰσι κατὰ τὰς ἐπιστήμας αἱ δὲ κατὰ τὸν βίον*). Όπως επεξηγεί:

> *M* I 232: *καὶ γὰρ ἐν φιλοσοφίᾳ ὀνομάτων τινῶν ἐστιν ἀποδοχὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ ἐξαιρέτως, καὶ ἤδη κατὰ μουσικὴν καὶ γεωμετρίαν. ἔστι δὲ καὶ βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν, κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη διαφέρουσα*

> Υπάρχει αποδοχή κάποιων όρων στη φιλοσοφία, όπως και ειδικά στην ιατρική, και το ίδιο στη μουσική και τη γεωμετρία. Υπάρχει όμως και η απλή συνήθης χρήση του βίου των καθημερινών ανθρώπων, που διαφέρει από πόλη σε πόλη και από έθνος σε έθνος.

Ο Σέξτος προσδιορίζει τη χρήση που ακολουθούν οι άνθρωποι στο βίο με δύο επίθετα: "*βιωτική*", του βίου, και "*ἀφελὴς*", που σημαίνει απλή, όχι τεχνική. Οι δύο όροι, "*βιωτική*" και "*ἀφελὴς*", υποδηλώνουν ότι ακολουθούμε αυτή τη χρήση όπως τη βρίσκουμε στο βίο, χωρίς περίπλοκες διακρίσεις ή χωρίς να την έχουμε υποβάλει σε οποιαδήποτε τεχνική επεξεργασία και χωρίς να επικαλούμαστε οποιαδήποτε επιστημονική γνώση για να υποστηρίξουμε την ορθότητά της.

Παρ' όλο που ο Σέξτος δεν αναφέρεται εδώ στη διαδικασία μέσα από την οποία κάποιοι όροι κερδίζουν αποδοχή ή στους λόγους για τους οποίους κάποιοι όροι γίνονται αποδεκτοί στις επιστήμες, μπορούμε να πούμε ότι οι φιλόσοφοι, οι γιατροί, οι μουσικοί ή οι γεωμέτρες χρησιμοποιούν και επικαλούνται τεχνικές διαδικασίες μέσα από τις οποίες επεξεργάζονται τους όρους που χρησιμοποιούν και επομένως η δική τους χρήση δεν είναι *ἀφελὴς* όπως είναι η χρήση των ανθρώπων στον καθ' ημέραν βίο. Αυτή η διαφορά δεν φαίνεται να βαραίνει στην απόφαση του Σέξτου να αποκαλέσει τις διαφορετικές εκδοχές της γλώσσας του καθ' ημέραν βίου και την ορολογία που υιοθετούν οι επιστήμες "*συνήθειαι*". Το γενικό νόημα του όρου "*συνήθεια*" σύμφωνα με τον Σέξτο είναι η κοινή αποδοχή από έναν αριθμό ανθρώπων ένος συγκεκριμένου τρόπου συμπεριφοράς ή δράσης.[141] Στα συμφραζόμενα που μας ενδιαφέρουν, το γεγονός ότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε αποδοχή από έναν αριθμό ανθρώπων ενός συγκεκριμένου τρόπου να μιλάνε και να επικοινωνούν είναι αρκετό για τον Σέξτο για να μιλήσει για "συνήθειες" και στις επιστήμες και στις διαφορετικές εκδοχές της γλώσσας του καθ' ημέραν βίου.

Οι εξειδικευμένες χρήσεις – ακριβώς επειδή είναι αποτέλεσμα εξειδικευμένης επεξεργασίας αλλά και λόγω του κοινωνικού κύρους αυτών που τις

---

[141] *ΠΥ* Ι 146: *ἔθος δὲ ἡ συνήθεια (οὐ διαφέρει γάρ) πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ πράγματός τινος παραδοχή, ἣν ὁ παραβὰς οὐ πάντως κολάζεται.*

χρησιμοποιούν- αντιμετωπίζονται συνήθως σαν να υπερέχουν σε σχέση με τη γλώσσα του καθ' ημέραν βίου. Έτσι έχουμε μια κατάσταση όπου η απλή πρακτική του βίου, μέσα από την οποία κατακτάμε το *ἑλληνίζειν,* μοιάζει να έρχεται αντιμέτωπη με μια δυσκολία. Αλλά εφόσον, σύμφωνα με το Σέξτο, και στις εξειδικευμένες χρήσεις έχουμε να κάνουμε με διαφορετικές συνήθειες, μπορούμε να κάνουμε και σε αυτές τις περιπτώσεις το ίδιο πράγμα που κάνουμε με τις διαλέκτους των Σπαρτιατών και των Αθηναίων. Όπως προτείνει ο Σέξτος, στη φιλοσοφία πρέπει να ευθυγραμμιστούμε με τη χρήση των φιλοσόφων, στην ιατρική με αυτή των γιατρών, και στις καθημερινές συνομιλίες με αυτό που είναι περισσότερο σύνηθες, απλό και ταιριαστό με τον τόπο. Επομένως όταν το ίδιο πράγμα μπορούμε να το πούμε με δύο διαφορετικούς τρόπους, θα προσπαθήσουμε να προσαρμοστούμε στους παρόντες λέγοντας αυτό με το οποίο δεν θα γελάσουν, αφήνοντας στην άκρη το ποια είναι η φύση των πραγμάτων.

> *M* I 233: *ὅθεν ἐν φιλοσοφίᾳ μὲν τῇ τῶν φιλοσόφων στοιχήσομεν, ἐν ἰατρικῇ δὲ τῇ ἰατρικωτέρᾳ, ἐν δὲ τῷ βίῳ τῇ συνηθεστέρᾳ καὶ ἀπερίττῳ καὶ ἐπιχωριαζούσῃ. παρὸ καὶ διχῶς τοῦ αὐτοῦ πράγματος λεγομένου πειρασόμεθα πρὸς τὰ παρόντα ἁρμοζόμενοι πρόσωπα τὸ μὴ γελώμενον προφέρεσθαι, ὁποῖόν ποτ' ἂν ᾖ κατὰ τὴν φύσιν.*
>
> Εξ' ου και στη φιλοσοφία ευθυγραμμιζόμαστε με τη συνήθη χρήση των φιλοσόφων, στην ιατρική με αυτή της ιατρικής, και στο βίο με την πιο συνηθισμένη, απλή και τοπική χρήση. Με αυτό τον τρόπο, ακόμα κι αν κάτι λέγεται με δύο διαφορετικούς τρόπους θα προσπαθήσουμε να προσαρμοστούμε στους παρόντες και να πούμε αυτό που δεν θα το περιγελάσουν· όπως και αν έχει το πράγμα σύμφωνα με τη φύση.

Ο Σέξτος εξηγεί αυτό που προτείνει εδώ δίνοντας μερικά παραδείγματα με τα οποία εστιάζει σε ονόματα κοινών αντικειμένων που θα τα λέγαμε συνώνυμα: *ἀρτοφόριον* και *πανάριον*, *σταμνίον* και ἀμίδιον, *ἴγδις* και *θυΐα* (γουδί). Οι γραμματικοί του Σέξτου δεν θα έβλεπαν σε αυτές τις περιπτώσεις μόνο απλά συνώνυμα, δηλαδή διαφορετικά ονόματα για το ίδιο πράγμα ανάλογα με το διαφορετικό ύφος ομιλίας ή γραφής, σε διαφορετικές επικοινωνιακές περιστάσεις, αλλά διαφορετικές χρήσεις που απαιτούν μια απόφαση στηριγμένη σε κάποια τέχνη για το ποια από αυτές είναι η φύσει ορθή χρήση. Για παράδειγμα στην πρώτη περίπτωση θα μπορούσαν να επιχειρηματολογήσουν ότι ο όρος *ἀρτοφόριον* παράγεται σωστά από τις ελληνικές λέξεις *ἄρτος* και το ρήμα *φέρω*, και το σύνθετο που προκύπτει

αναφέρεται σωστά στη λειτουργία του αντικειμένου που ονομάζει, και ότι επομένως είναι η φύσει ορθή χρήση· ενώ το *πανάριον*, που προέρχεται από το ξενικό *panarium*, θα έπρεπε να απορριφθεί ως βαρβαρισμός και ως λάθος.[142] Τα επιχειρήματα των γραμματικών για μια τέτοια κρίση στηρίζονται στη γραμματική τέχνη η οποία θεμελιώνεται στη γνώση τους για τη φύση της γλώσσας. Αλλά από τη μια, όπως έχει δείξει ο Σέξτος, τα επιχειρήματα των γραμματικών δεν είναι επαρκή για να υποστηρίξουν έναν τέτοιο ισχυρισμό και από την άλλη η τέχνη τους δεν θα μας βοηθούσε με το πρακτικό πρόβλημα του *έλληνίζειν*, με την έννοια του πώς να μιλάμε με σαφήνεια και προσήνεια προκειμένου να επικοινωνούμε αποτελεσματικά. Σύμφωνα με τον Σέξτο:

> *M* I 234: *στοχαζόμενοι τοῦ καλῶς ἔχοντος καὶ σαφῶς καὶ τοῦ μὴ γελᾶσθαι ὑπὸ τῶν διακονούντων ἡμῖν παιδαρίων [καὶ ἰδιωτῶν] πανάριον ἐροῦμεν, καὶ εἰ βάρβαρόν ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀρτοφορίδα*
>
> στοχεύοντας στο να μιλάμε καλά και με σαφήνεια και στο να μη μας περιγελούν οι υπηρέτες μας και οι απλοί άνθρωποι θα πρέπει να πούμε *πανάριον*, ακόμα και αν είναι βαρβαρισμός, και όχι *ἀρτοφορίδα*.

Θα πρέπει να πούμε *πανάριον* ανταποκρινόμενοι στο επικοινωνιακό πλαίσιο, και όχι επειδή αυτό είναι το φύσει σωστό όνομα του πράγματος. Το ερώτημα "ποιο είναι το φύσει σωστό όνομα;" που οι γραμματικοί επιχείρησαν ανεπιτυχώς να απαντήσουν είναι ένα ερώτημα που μπορούμε απλά να το αφήσουμε στην άκρη. Λέμε *πανάριον* γιατί αυτό δεν θα το περιγελάσουν, όποιο κι αν είναι σύμφωνα με τη φύση το όνομα το πράγματος (§233: *ὁποῖόν ποτ' ἂν ᾖ κατὰ τὴν φύσιν*).

Τώρα, όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το *ἀρτοφόριον* το περιγελούν οι υπηρέτες, μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε ότι τις λέξεις των απλών ανθρώπων τις περιγελούν οι μορφωμένοι. Επομένως αν στόχος μας είναι να μιλάμε καλά και με σαφήνεια και να αποφεύγουμε το να μας περιγελούν, όταν το ίδιο πράγματα λέγεται με δύο τρόπους, πρέπει να προσπαθούμε να προσαρμοζόμαστε στους παρόντες ακολουθώντας κάθε φορά αυτόν τον τρόπο που δεν θα τον περιγελάσουν (§233). Αυτός είναι ένας πρακτικός

[142] Είναι αξιοσημείωτο το ότι ακόμα και σήμερα κάποιοι έλληνες φιλόλογοι και γλωσσολόγοι επιχειρηματολογούν με παρόμοιους όρους ενάντια στη χρήση ξένων λέξεων στην ελληνική γλώσσα.

κανόνας που όλοι λίγο πολύ προσπαθούμε να ακολουθούμε: ανάλογα με το σε ποιον απευθυνόμαστε κάθε φορά, χρησιμοποιούμε επίσημη ή ανεπίσημη γλώσσα, με τον ίδιο τρόπο που ανάλογα με την περίσταση φοράμε καθημερινά ή επίσημα ενδύματα. Επομένως όπως εξηγεί ο Σέξτος:

> *M* I 234: *ἐν διαλέξει ἀποβλέποντες πρὸς τοὺς παρόντας <τὰς> μὲν ἰδιωτικὰς λέξεις παραπέμψομεν, τὴν δὲ ἀστειοτέραν καὶ φιλολόγον συνήθειαν μεταδιώξομεν· ὡς γὰρ ἡ φιλολόγος γελᾶται παρὰ τοῖς ἰδιώταις, οὕτως ἡ ἰδιωτικὴ παρὰ τοῖς φιλολόγοις*
>
> στις συζητήσεις με τους ειδικούς απευθυνόμενοι στους παρόντες αφήνουμε στην άκρη τις λέξεις των απλών ανθρώπων και επιδιώκουμε την λεπτότερη και λόγια συνήθη χρήση· γιατί όπως η λόγια γλώσσα είναι καταγέλαστη από τους απλούς ανθρώπους έτσι και αυτή των απλών ανθρώπων είναι καταγέλαστη από τους λόγιους.

Όταν ο Σέξτος μιλούσε πραγματιστικά για τον Ελληνισμό τους συνήθους χρήσης, δεν υπερασπιζόταν την καθημερινή γλώσσα ως μια γλώσσα που αποτελεί το κριτήριο για τη σωστή γλώσσα που πρέπει όλοι να χρησιμοποιούμε σε όλες τις επικοινωνιακές περιστάσεις. Η οπτική του ήταν αυτή της κοινά αποδεκτής πρακτικής ανάγκης να μιλάμε με σαφήνεια και προσήνεια προκειμένου να επικοινωνούμε αποτελεσματικά. Αυτό που υπερασπίστηκε ως λύση για αυτό το πρακτικό πρόβλημα, ενάντια στις προτάσεις των γραμματικών για αναμόρφωση της τρέχουσας γλώσσας, ήταν μια κοινή πρακτική του βίου που στηρίζεται στην απλή παρατήρηση της κοινής συνήθους χρήσης και ακολουθείται στις συναναστροφές. Για τον Σέξτο, είναι η ίδια πρακτική, όχι η ίδια μορφή γλώσσας που οφείλουμε να ακολουθούμε στις διαφορετικές επικοινωνιακές περιστάσεις.

Ο πρακτικός Ελληνισμός του αφορά την επικοινωνία μέσω της γλώσσας. Από αυτή την οπτική οι διαφορετικές εκδοχές της καθημερινής γλώσσας και η γλώσσες των επιστημών συλλαμβάνονται ως διαφορετικές αλλά εξίσου νόμιμες γλωσσικές χρήσεις· ένας συγκεκριμένος τρόπος ομιλίας ή είδος γλώσσας σε σύγκριση με έναν άλλο δεν είναι καλύτερος ή αληθέστερος, είναι μόνο περισσότερο κατάλληλος για να επικοινωνήσουμε σε συγκεκριμένα επικοινωνιακά πλαίσια. Επομένως, σύμφωνα με τον Σέξτο:

> *M* I 235: *δεξιῶς οὖν ἑκάστῃ περιστάσει τὸ πρέπον ἀποδιδόντες δόξομεν ἀμέμπτως ἑλληνίζειν*.

> αν αποδίδουμε με επιδεξιότητα σε κάθε περίσταση αυτό που είναι πρέπον θα θεωρηθούμε χωρίς καμιά μομφή ότι μιλάμε σωστά ελληνικά.

Αλλά απαιτείται η φιλοσοφική δράση των Σκεπτικών για να μπορέσουμε να δούμε τα πράγματα με αυτό τον τρόπο και να εμμείνουμε στην πρακτική ανάγκη της αποτελεσματικής επικοινωνίας. Προκειμένου να μπορέσουμε να λειτουργήσουμε με αυτόν τον τρόπο, χρειάζεται να αντισταθούμε στην αυθεντία των γραμματικών και των φιλοσόφων. Οι γραμματικοί και οι φιλόσοφοι ισχυρίζονται ότι η καθημερινή γλώσσα είναι κατώτερη από τη δική τους τεχνικά επεξεργασμένη γλώσσα που αντικατοπτρίζει τη γνώση τους για τη φύση των πραγμάτων. Οι γραμματικοί πιο ειδικά, επιχείρησαν με την τέχνη τους να υποστηρίξουν την άποψη ότι το να μιλάμε σωστά σημαίνει να χρησιμοποιούμε τη φύσει σωστή γλώσσα που δηλώσει σωστά τα πράγματα. Οι Σκεπτικοί μπορούν να δείξουν και ότι ο πρώτος ισχυρισμός είναι αστήριχτος, στο βαθμό που έχουν δείξει ότι καμιά τέτοια γνώση δεν έχει κατακτηθεί, και, ενάντια στους γραμματικούς, ότι η ανάγκη να μιλάμε σωστά μπορεί να ειδωθεί ως ένα πρακτικό πρόβλημα αποτελεσματικής επικοινωνίας σε διαφορετικά επικοινωνιακά πλαίσια. Όπως έχουμε δει οι Σκεπτικοί μπορούν να δείξουν ότι για να επικοινωνήσουμε αποτελεσματικά σε διαφορετικά επικοινωνιακά πλαίσια, δεν χρειάζεται να έχουμε μια απάντηση στο ερώτημα "ποια είναι η φύσει σωστή χρήση;", μπορούμε απλά να αφήσουμε αυτό το ερώτημα στην άκρη. Το να το κάνουμε αυτό δεν είναι μια αυθαίρετη επιλογή τη νομιμότητα της οποίας θα μπορούσαν να αμφισβητήσουν οι γραμματικοί, αλλά κερδίζεται για τους Σκεπτικούς μέσα από την επιχειρηματολογία τους ενάντια στο σύστημα της γραμματικής και τον Ελληνισμό των γραμματικών.

4. 4. Η γλώσσα της φιλοσοφίας ως άλλη μία *συνήθεια*

Τα όσα λέει ο Σέξτος στο *Προς Γραμματικούς* 228-235 έχει και ένα ειδικότερο ενδιαφέρον για τα όσα λέει για τη γλώσσα της φιλοσοφίας και για να κατανοήσουμε το πώς σχηματίζουν οι Σκεπτικοί τους δύο σκεπτικούς λόγους, τον *καθόλου* και τον *είδικόν*.

Πρώτα απ' όλα, σύμφωνα με τα όσα λέει εδώ ο Σέξτος στη φιλοσοφία έχουμε αποδοχή μιας ειδικής γλώσσας, που είναι διαφορετική από τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε στην καθημερινή ζωή. Αυτή την ειδική φιλοσοφική γλώσσα μπορούμε να την αντιμετωπίζουμε ως άλλη μια *συνήθεια*. Πρόκειται για μια γλώσσα που όπως και την καθημερινή γλώσσα μπορούμε να χρησιμοποιούμε απλά και μόνο για να επικοινωνήσουμε αποτελεσματικά, αυτή τη φορά όχι στην καθημερινή ζωή, αλλά σε φιλοσοφικά επικοινωνιακά πλαίσια.

Στο *Προς Γραμματικούς*, ο Σέξτος καθιστά σαφές ότι έχει συνείδηση του γεγονότος ότι στη φιλοσοφία, όπως και σε άλλα επικοινωνιακά πλαίσια, χρειάζεται να ακολουθούμε τις συμβάσεις και να προσαρμόζουμε το λεξιλόγιο και τον τρόπο που μιλάμε σε αυτούς που απευθυνόμαστε κάθε φορά. Υποδηλώνει έτσι τη δυνατότητα η χρήση φιλοσοφικών όρων να μην είναι πάντα το αποτέλεσμα του θεωρητικού ενδιαφέροντος να βρούμε τη φύσει ορθή γλώσσα που δηλώνει σωστά τα πράγματα στα οποία αναφέρεται. Μπορεί να είναι μόνο ένας συμβατικός τρόπος χρήσης της γλώσσας για επικοινωνιακούς σκοπούς, που δεν ενέχει οποιεσδήποτε δεσμεύσεις αναφορικά με τα πράγματα τα οποία αυτοί οι όροι υποτίθεται ότι δηλώνουν.

Αλλά παρ' όλο που ο Σέξτος μπορεί να λέει γενικά ότι για να επικοινωνούμε αποτελεσματικά μέσω της γλώσσας και να αποφεύγουμε τη γελοιοποίηση, δεν χρειάζεται να ανησυχούμε για το ποια είναι φύσει ή για το πώς ονομάζονται φύσει τα πράγματα για τα οποία μιλάμε, στην περίπτωση που μιλάμε φιλοσοφικά, όπως κάνει ο Σέξτος στον *καθόλου λόγον* και στον *εἰδικόν λόγον*, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα. Αυτό που καθοδηγεί τη φιλοσοφική δραστηριότητα, τουλάχιστον όπως οι Δογματικοί την αναπτύσσουν, είναι ακριβώς το ερώτημα, "πώς είναι φύσει τα πράγματα;". Η μέριμνα να συλληφθεί η φύση αυτού στο οποίο αναφερόμαστε, και όχι η μέριμνα για αποτελεσματική επικοινωνία καθοδηγεί το σχηματισμό και την αποδοχή των όρων που χρησιμοποιούνται στη φιλοσοφία. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι φιλόσοφοι θεωρείται ότι χρησιμοποιούν σκοτεινή ή τουλάχιστον δύσκολη γλώσσα, την οποία ακόμα και οι άλλοι φιλόσοφοι χρειάζεται να κάνουν ιδιαίτερη προσπάθεια για να την κατανοήσουν, και δεν είναι σπάνιο οι άλλοι φιλόσοφοι να αποτυγχάνουν σε αυτό, ενώ από την άλλη είναι συνηθισμένο οι

φιλόσοφοι να απορρίπτουν τις έννοιες ή τη γλώσσα με τις οποίες φιλοσοφούν οι άλλοι φιλόσοφοι. Αυτή είναι μια δυσκολία που έχει να αντιμετωπίσει ο Σέξτος στην ανάπτυξη των δύο λόγων της σκεπτικής φιλοσοφίας. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ο Σέξτος έχει συνείδηση αυτής της δυσκολίας, και ο τρόπος που την αντιμετωπίζει έχει αποφασιστική σημασία για να κατανοήσουμε το φιλοσοφικό εγχείρημα των Σκεπτικών.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1

Η στρατηγική και η δομή της πυρρώνειας *ἀντιρρήσεως* ενάντια στα *μαθήματα*

Στο *M* I 39-40 έχουμε μια περιγραφή της στρατηγικής του Σέξτου ενάντια σε κάθε μια από τις εγκύκλιες σπουδές που θυμίζει πάρα πολύ το περιεχόμενο και το πνεύμα των αρχικών παραγράφων του *Προς Φυσικούς* (*M* IX 1-3)[143]. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Σέξτος στο *M* IX 1-3 περιγράφει την πυρρώνεια στρατηγική ενάντια στα μέρη της φιλοσοφίας ως μια απόπειρα να υπονομεύσει στα θεμέλια τους τα μέρη της φιλοσοφίας συνολικά. Για να το κάνουν αυτό οι Πυρρώνειοι επιτίθενται σε όσα έχουν τον πιο κεντρικό και θεμελιώδη ρόλο στα μέρη της φιλοσοφίας· δεν συζητούν όλες τις λεπτομέρειες που έχουν παραχθεί σε αυτά από τους Δογματικούς, και δεν αποδέχονται οτιδήποτε σε αυτά. Σύμφωνα με το *M* I 39-40, στην περίπτωση των εγκυκλίων σπουδών, τα επιχειρήματα του Σέξτου πάλι δεν ασχολούνται είτε με όλα όσα λένε οι δάσκαλοι των μαθημάτων είτε με μια τυχαία επιλογή από αυτά, αλλά μόνο με "όσα αν αναιρεθούν συναναιρούνται μαζί τους και όλα τα άλλα" (*τὰ ὧν ἀναιρουμένων συναναιρεῖται πάντα*). Έχουμε έτσι μια παρόμοια ριζοσπαστική προσέγγιση που στόχο έχει να επιτεθεί σε κάθε μια από τις εγκύκλιες σπουδές στην ολότητά της.

Προκειμένου να εικονογραφήσει την ιδέα ότι η *ἀντίρρησις* ενάντια σε κάθε μια από τις τέχνες που αντιστοιχούν στις εγκύκλιες σπουδές είναι σχεδιασμένη ώστε να αφορά τη συγκεκριμένη τέχνη στο σύνολό της ο Σέτος χρησιμοποιεί, όπως και στο *M* IX, μια παρομοίωση παρμένη από τον πόλεμο. Σύμφωνα με αυτή οι Πυρρώνειοι ακολουθούν τη στρατηγική αυτών που επιχειρούν καταλάβουν μια πόλη και προσπαθούν πρώτα από όλα να κατακτήσουν όλα

[143] *M* I 91, *M* V 3 και 49, όπου ο Σέξτος επίσης αναφέρεται στη στρατηγική της *ἀντιρρήσεώς* του στο *M* I-VI, επίσης θυμίζουν τις πρώτες παραγράφους του *Προς Φυσικούς*. Σε αυτά τα χωρία βρίσκουμε ιδέες ή ακόμα και εκφράσεις που βρίσκουμε στο αντίστοιχο χωρίο του *Προς Φυσικούς*. Για παράδειγμα το *M* I 91 μας λέει ότι οι Πυρρώνειοι δεν πατάνε πάνω σε ξένο υλικό που δεν είναι απαραίτητο για τη στρατηγική τους (*μήτε εἰς ἀλλοτρίαν καὶ ὡς πρὸς τὸ παρὸν ἀνωφελῆ ἐμβαίνοντες ὕλην*), ενώ στο *Προς Φυσικούς* κάνει κριτική στους Ακαδημεικούς για το ότι πατάνε πάνω σε ξένο υλικό και διακρίνει τη στρατηγική τους από αυτή των Πυρρωνείων.

όσα η κατάκτησή τους ενέχει και την κατάκτηση ολόκληρης της πόλης· για παράδειγμα κατεδαφίζουν τα τείχη ή καίνε στο στόλο ή αποκλείουν τις προμήθειες με τα απαραίτητα για τη ζωή. Παρόμοια, ο Σέξτος στην *ἀντίρρησιν* του προς τους εκπροσώπους των εγκυκλίων σπουδών επιτίθεται

> σε εκείνα ακριβώς τα σημεία από τα οποία εξαρτάται και η ασφάλεια όλων των άλλων, όπως οι αρχές, ή οι γενικές μέθοδοι που ακολουθούν όταν προχωρούν από τις πρώτες αρχές, ή τους σκοπούς τους.[144]

Χρειάζεται όμως να έχουμε κατά νου ότι υπάρχει και μια μικρή αλλά κατά τη γνώμη μου σημαντική διαφορά ανάμεσα στην πυρρώνεια στρατηγική ενάντια στα μέρη της φιλοσοφίας και την στρατηγική τους ενάντια σε κάθε μια από τις εγκύκλιες σπουδές. Στο *M* IX 1-3 έχουμε την πολεμικής έμπνευσης παρομοίωση με την επίθεση στα θεμέλια του τείχους, η υπονόμευση του οποίου έχει ως αποτέλεσμα να καταρρέουν μαζί του και όλοι οι πύργοι που είναι χτισμένοι πάνω του· η αντίστοιχη στρατηγική και στα τρία μέρη της φιλοσοφίας είναι να κινούνται μεθοδικά από τα θεμέλια προς αυτά που στηρίζονται πάνω σε αυτά. Κάθε ένα από τα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας και τα τρία μέρη παρμένα ως σύνολο συλλαμβάνονται ως οργανωμένα και γίνονται αντικείμενο επίθεσης σύμφωνα με το ίδιο θεμελιωτικό σχήμα. Στην περίπτωση των τεχνών η παρομοίωση που παρουσιάζει τις τέχνες σαν πόλεις αφήνει περιθώριο για μια περισσότερο διαφοροποιημένη στρατηγική ενάντια σε κάθε μια από αυτές. Παρ' όλο που οι επιθέσεις σε όλες τις τέχνες εστιάζουν σε όσα επηρεάζουν την τέχνη ως σύνολο, σε κάθε συγκεκριμένη τέχνη οι Πυρρώνειοι ενδέχεται να επιλέξουν να επικεντρώσουν την επίθεσή τους σε διαφορετικά πράγματα. Στην περίπτωση αυτών που επιχειρούν να καταλάβουν μια πόλη, εξαρτάται από τη συγκεκριμένη πόλη και τις ιδιαιτερότητές της το αν θα επιλέξουν να γκρεμίσουν τα τείχη ή να κάψουν το στόλο ή ίσως και τα δύο. Με παρόμοιο τρόπο οι Πυρρώνειοι ενδέχεται να επιλέξουν να εγείρουν ερωτήματα για τις πρώτες αρχές ή για τις μεθόδους ή για τους σκοπούς ή για όλα αυτά· εξαρτάται από το τι ταιριάζει καλύτερα σε κάθε μια από τις σπουδές. Την ίδια στιγμή είναι λογικό να χρησιμοποιούν

---

[144] *M* I 40: *οὕτω καὶ ἡμεῖς τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων διαγωνιζόμενοι τὸ αὐτὸ πειράζωμεν ἐξ ὧν αὐτοῖς σώζεται τὰ πάντα, οἷον ἢ ἀρχὰς ἢ τὰς ἐκ τῶν ἀρχῶν καθολικὰς μεθόδους ἢ τὰ τέλη.*

διάφορες μεθόδους επίθεσης εντός της γενικής επίθεσης ενάντια σε κάθε μια από τις σπουδές. Διαφορετικές μέθοδοι ίσως είναι κατάλληλες για μια επίθεση στις πρώτες αρχές και διαφορετικές για μια επίθεση στις μεθόδους ή τους σκοπούς κάθε μιας από τις σπουδές.

Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι έχουμε εδώ μια προφανή αντίφαση ανάμεσα στο τι παρουσιάζει ο Σέξτος ως αφετηρία των Πυρρωνείων και στην στρατηγική που αναπτύσσει στην *ἀντίρρησιν* ενάντια στις σπουδές. Η πρωταρχική πυρρώνεια προσέγγιση στις σπουδές είχε ως κίνητρο την ελπίδα ότι η αλήθεια θα μπορούσε να βρεθεί σε αυτές και ο Σέξτος παρουσιάζει αυτή την πρωταρχική πυρρώνεια προσέγγιση στις σπουδές ως απόδειξη για το ότι η πυρρώνεια προσέγγιση δεν προέρχεται από κανενός είδους εχθρότητα προς αυτές, όπως ίσως συμβαίνει με την Επικούρεια. Αλλά όταν ο Σέξτος περιγράφει την Πυρρώνεια στρατηγική στο *M* I 40, μιλάει με πολεμικούς όρους για μια ριζοσπαστική επίθεση που δύσκολα θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι εμπνέεται από την ελπίδα ότι ίσως βρουν την αλήθεια στις σπουδές.

Νομίζω ότι ο Σέξτος δεν ευθύνεται για μια τέτοια αντίφαση ήδη στις πρώτες σαράντα παραγράφους αυτού του έργου. Στο *M* I 7: *καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν τούτοις ἀγωγὴν μεταδιώκοντες…* διακρίνει αρκετά προσεκτικά τους Πυρρώνειους που αρχικά προσέγγισαν τις εγκύκλιες σπουδές από τους Πυρρωνείους της εποχής του ή από τον ίδιο ως Πυρρώνειο. Η παρούσα συνθήκη είναι διαφορετική από την πρωταρχική, εφόσον τώρα οι Πυρρώνειοι έχουν την εμπειρία ότι βρήκαν μόνο απορίες στο πεδίο των σπουδών, εμπειρία ανάλογη με αυτή που είχαν με τα μέρη της φιλοσοφίας. Εξ' αιτίας αυτής της επαναλαμβανόμενης εμπειρίας δεν έχουν πια πολλές ελπίδες ότι θα βρουν την αλήθεια εκεί όπου πρωταρχικά έψαχναν και έλπιζαν να τη βρουν, και έτσι προχωρούν σε μια τόσο ριζοσπαστική επίθεση. Αλλά, όσο ριζοσπαστική κι αν είναι η πυρρώνεια επίθεση, δε είναι μια εχθρική προκατειλημμένη επίθεση, εμπνευσμένη από ποταπά κίνητρα όπως αυτά των Επικουρείων.

Για να αποκτήσουμε μια καλύτερη συνολική εικόνα της σκεπτικής *ἀντιρρήσεως* ενάντια στις σπουδές, χρειάζεται να δούμε επίσης τη δομή και το

περιεχόμενό της. Στην εισαγωγή του ο Σέξτος δίνει την ακόλουθη περιγραφή για τη γενική δομή της *ἀντιρρήσεως* που αναπτύσσει στο *M* I-VI:

> Από τα όσα λέγονται ενάντια στα μαθήματα άλλα είναι γενικά και αφορούν όλα τα μαθήματα, και άλλα αφορούν επιμέρους μαθήματα, και το επιχείρημα ότι δεν υπάρχει καθόλου μάθημα είναι γενικότερο, αντίθετα απευθύνονται ιδιαίτερα στους γραμματικούς, ας πούμε, τα επιχειρήματα σχετικά με τα στοιχεία της λέξης, και στους γεωμέτρες τα σχετικά με το ότι δεν πρέπει να στηρίζουν τις αρχές τους σε υποθέσεις, και στους μουσικούς τα σχετικά με το ότι δεν υπάρχει ούτε φωνή ούτε χρόνος.[145]

Η γενική επιχειρηματολογία που αφορά όλες τις εγκυκλίους σπουδές *(ἡ καθολικωτέρα ἀντίρρησις* ή *καθολική*, όπως την ονομάζει στην §39) δείχνει ότι δεν υπάρχει μάθημα. Ο Σέξτος χρησιμοποιεί σε αυτή υλικό παρόμοιο με αυτό που χρησιμοποίησε στα *ΠΥ* III 253-269 και *M* X 216-243, και επιχειρηματολογεί ότι:

> Αν υπάρχει κάποιο μάθημα και αυτό είναι κάτι που μπορούν οι άνθρωποι να το αποκτήσουν, τότε πρέπει να συμφωνήσουμε από πριν για τέσσερα πράγματα: για το αντικείμενο που διδάσκεται, για τον διδάσκοντα, για αυτόν που μαθαίνει και για τη μέθοδο της μάθησης. Ούτε ομως αυτό που διδάσκεται υπάρχει, ούτε ο διδάσκων, ούτε αυτός που μαθαίνει ούτε η μέθοδος της μάθησης όπως θα δείξουμε, Επομένως δεν υπάρχει μάθημα.[146]

Στο *ΠΥ* III και στο *M* XI ο Σέξτος χρησιμοποιεί αυτά τα επιχειρήματα στην *ἀντίρρησιν* στο ηθικό μέρος της δογματικής φιλοσοφίας, στο πλαίσιο των επιχειρημάτων του για το ότι δεν υπάρχει τέχνη της ζωής. Και στα δύο αυτά έργα ο Σέξτος τοποθετεί τα επιχειρήματα για το ότι δεν υπάρχει διδασκαλία και μάθηση *μετά* από τα επιχειρήματα για το ότι δεν μπορεί να υπάρχει τέχνη της ζωής. Έτσι επιχειρηματολογεί για το ότι ακόμα κι αν υπήρχε τέχνη της ζωής αυτή δεν θα μπορούσε να διδαχθεί. Στην περίπτωση του *M* I-VI η σειρά

---

[145] *M* I 8: *τῶν λεγομένων πρὸς τὰ μαθήματα τὰ μὲν καθολικῶς λέγεται πρὸς πάντα τὰ μαθήματα, τὰ δὲ ὡς πρὸς ἕκαστα, καὶ καθολικώτερον μὲν τὸ περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι μάθημα, ἰδιαίτερον δὲ πρὸς μὲν γραμματικούς, εἰ τύχοι, περὶ τῶν τῆς λέξεως στοιχείων, πρὸς δὲ γεωμέτρας περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν τὰς ἀρχάς, πρὸς δὲ μουσικοὺς περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι φωνὴν μηδὲ χρόνον*.

[146] Αυτή η συνοπτική παρουσίαση βρίσκεται στο *M* I 9: *εἴπερ ἔστι τι μάθημα καὶ τοῦτο ἀνυστὸν ἀνθρώπῳ, τέσσαρα δεῖ προομολογήσασθαι, τὸ διδασκόμενον πρᾶγμα, τὸν διδάσκοντα, τὸν μανθάνοντα, τὸν τρόπον τῆς μαθήσεως. οὔτε δὲ τὸ διδασκόμενον ἔστιν οὔτε ὁ διδάσκων οὔτε ὁ μανθάνων οὔτε ὁ τρόπος τῆς μαθήσεως, καθάπερ ὑποδείξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τι μάθημα*, και η συνολική επιχειρηματολογία αναπτύσσεται στο 10-38.

έχει αντιστραφεί. Πρώτα επιχειρηματολογεί για το ότι δεν υπάρχει διδασκαλία και μάθηση και επομένως δεν υπάρχει μάθημα, και στη συνέχεια προχωρά στην *εἰδικωτέραν πρὸς ἕκαστον ἀντίρρησιν* (§39): υποθέτει ότι υπάρχει μάθημα και ότι είναι δυνατή η διδασκαλία και η μάθηση και επιχειρηματολογεί ενάντια σε κάθε μια από τις τέχνες που υποτίθεται ότι διδάσκεται σε καθένα από τα έξι αντικείμενα της εγκυκλίου παιδείας.

Αυτή η σειρά στην *ἀντίρρησιν* στο *M* I-VI δεν οφείλεται σε κάποιου είδους "σύγχυση στο βάθος της στρατηγικής τους Σέξτου στο *M* I-VI", όπως έχει υποστηριχθεί από τον Barnes, που γράφει: "Με μια έννοια τα γενικά επιχειρήματα ενάντια στα *μαθήματα* δεν αγγίζουν τα επί μέρους *μαθήματα*· γιατί αφήνουν ανοιχτή την πιθανότητα ότι καθένας από μας θα μπορούσε να ανακαλύψει ή να επινοήσει –χωρίς καμιά διδασκαλία ή μάθηση- όλες τις ελευθέριες τέχνες"[147]. Ούτε οφείλεται όπως θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει σε μια ανεπιτυχή προσπάθεια να προσαρμόσει την αγαπημένη του δομική αντίθεση *καθόλου-εἰδικός* στην περίπτωση των εγκυκλίων σπουδών, μια προσπάθεια κατά την οποία δεν βρήκε τίποτα καλύτερο που να μπορούσε να θεωρηθεί *καθόλου* σε αυτές, και για αυτό στηρίχτηκε στο τυχαίο γεγονός ότι όλες είναι μαθήματα.

Αντίθετα, νομίζω ότι ο Σέξτος στο *M* I-VI εσκεμμένα ασχολείται με τις έξι τέχνες αρχικά ως μαθήματα και μετά ως κλάδους γνώσης. Και αυτό οφείλεται στο γεγονός, όπως ρητά δηλώνει στις πρώτες γραμμές του *M* I-VI, ότι σε αυτό το έργο απευθύνεται στους εκπροσώπους των εγκυκλίων σπουδών, τους δασκάλους και τους μαθητές τους που πρωταρχικά εμπλέκονται στη διδασκαλία και τη μάθηση των σπουδών και όχι στην ανακάλυψη ή την επινόησή τους.

Μια εναλλακτική θα ήταν να απευθύνεται στους δογματικούς φιλοσόφους. Οι δογματικοί φιλόσοφοι συζητούσαν γενικά τις εγκύκλιες σπουδές ως κλάδους γνώσης και ενδιαφέρονταν για την επιστημολογική τους θέση. Αυτοί είχαν

[147] Βλ. Barnes, J. 'Scepticism and the Arts' στο R. J. Hankinson (επιμ.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron,* 21. 2*)*, 1988, σσ. 53-77, κυρίως σ. 60.

διαφορετικές απόψεις για το αν κάποιες από αυτές ή όλες οι εγκύκλιες σπουδές θα έπρεπε να θεωρηθούν μέρη της φιλοσοφίας, και υπήρχε διαμάχη ανάμεσά τους για τη συμβολή των εγκυκλίων σπουδών στη φιλοσοφία. Ο Σέξτος δεν συζητά σε αυτό το έργο του τις απόψεις και τις διαμάχες των Δογματικών για τις σπουδές ως κλάδους γνώσης. Όπως έχουμε δει στο προοίμιο του έργου του παρουσιάζει συνοπτικά την άποψη των Επικουρείων για τις σπουδές, αλλά μόνο για να διακρίνει την επικούρεια *ἀντίρρησιν* από την πυρρώνεια, και όχι με την πρόθεση να παρουσιάσει συνολικά τη διαμάχη των φιλοσόφων γύρω από αυτό το θέμα.

Όμως στην ειδικότερη *ἀντίρρησιν* ενάντια σε κάθε μια από τις σπουδές, ο Σέξτος εγείρει ερωτήματα για το επιστημολογικό κύρος κάθε μιας από αυτές και συζητά τη δυνατότητα κάθε μιας να αποτελεί ένα συνεπή και χρήσιμο κλάδο γνώσης. Θα μπορούσαμε να πούμε λοιπόν ότι εδώ απευθύνει τα επιχειρήματά του στους δογματικούς φιλοσόφους, και ότι επιχειρηματολογεί ενάντια στις δικές τους απόψεις για το επιστημολογικό κύρος των σπουδών, ή θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι απευθύνει αυτά τα επιχειρήματα στους εκπροσώπους των εγκυκλίων σπουδών;

Οι δάσκαλοι των σπουδών δεν ισχυρίζονταν ότι είχαν επινοήσει ή εγκαθιδρύσει τους κλάδους γνώσης που αποτελούσαν τα αντικείμενά τους. Στην πραγματικότητα οι φιλόσοφοι θεωρούνταν πολύ περισσότερο από ότι οι δάσκαλοι υπεύθυνοι για την επινόηση και την εγκαθίδρυση των συγκεκριμένων τεχνών στις οποίες επιτίθεται ο Σέξτος. Οι περιπτώσεις της γραμματικής και της ρητορικής είναι χαρακτηριστικές: η γραμματική πρώτα αναπτύχθηκε ως μέρος της στωικής λογικής και μετά έγινε μία από τις εγκύκλιες σπουδές[148]· η ρητορική έγινες μέρος της στωικής λογικής, αφού μεταμορφώθηκε σε ένα θεωρητικό και ακαδημαϊκό κλάδο γνώσης (μια διαδικασία που μπορεί να πάει πίσω στο *Φαίδρο* 260 D κ.ε. του Πλάτωνα, όπου ο Πλάτων θέτει το αίτημα μιας ρητορικής που να στηρίζεται στη φιλοσοφία) και ως τέτοια, και όχι ως απλή άσκηση στην απόκτηση της

[148] Βλ. M. Frede, 'Principles of Stoic Grammar', σσ. 301-337, (κυρίως σ. 321) και "The Origins of Traditional Grammar", σσ. 338-359, στα *Essays in Ancient Philosophy,* Οξφόρδη 1987.

πρακτικής ικανότητας να μιλάει κανείς δημοσίως πειστικά, έγινες μέρος της εγκυκλίου εκπαίδευσης και θεωρήθηκε κατάλληλη προχωρημένη σπουδή για την ανώτερη τάξη.[149]

Στις πρώτες γραμμές του προοιμίου του Αριστείδου Κοϊντιλιανού, στο *Περί Μουσικής* βρίσκουμε μια παρατήρηση ενδεικτική της γενικά αποδεκτής άποψης ότι η φιλοσοφία είχε παίξει θεμελιώδη ρόλο στην επινόηση ή στην εγκαθίδρυση των εγκυκλίων σπουδών. Σύμφωνα με τον Αριστείδη κάποιες σπουδές εφευρέθηκαν από τους φιλοσόφους (*τὰ μὲν αὐτοὶ παρ' αὐτοῖς ἀνευρίσκοντες*)· στην περίπτωση των σπουδών που εφευρέθηκαν από άλλους (*τὰ δὲ ἄλλοις τισὶν εὑρημένα*), οι φιλόσοφοι τις παρέλαβαν και τις επεξεργάστηκαν τελειοποιώντας τες, και στη συνέχεια γενναιόδωρα εξήγησαν τη χρησιμότητά τους και τις παρέδωσαν στους υπόλοιπους.[150]

Στο ίδιο πνεύμα ο Σέξτος δεν παρουσιάζει τους δασκάλους της εγκυκλίου παιδείας να έχουν εφεύρει τις τέχνες που διδάσκουν. Για παράδειγμα, στο *Προς Γραμματικούς*, για να προσδιορίσει σε ποια γραμματική επιτίθεται, διακρίνει την "ολοκληρωμένη γραμματική όπως έχει τελειοποιηθεί από τον Κράτη τον Μαλλώτη, τον Αριστοφάνη και τον Αρίσταρχο" (*M* I 44: *ἡ ἐντελὴς καὶ τοῖς περὶ Κράτητα τὸν Μαλλώτην Ἀριστοφάνην τε καὶ Ἀρίσταρχον ἐκπονηθεῖσα*). Αναφέρεται εδώ στους αρχηγούς των δύο βασικών σχολών γραμματικής, της Περγάμου και της Αλεξάνδρειας, αποδίδοντάς τους όπως υποδηλώνει η μετοχή *ἐκπονηθεῖσα*, την τελειοποίηση ή την ολοκλήρωση και όχι την εφεύρεση ή την εγκαθίδρυση της γραμματικής. Επίσης στο *Πρός Ρήτορας* ο Σέξτος αρχίζει τα επιχειρήματά του ενάντια στη ρητορική

---

[149] Η Sarah Culpepper Stroup έχει υποστηρίξει ότι οι δύο πιο σημαντικές σχολές της Ελληνιστικής περιόδου, η περιπατητική και η στωική, εστίαζαν περισσότερο σε θεωρητικά και ακαδημαϊκά θέματα παρά σε καθαρά πρακτικά και έτσι δόθηκε επαγγελματική υπόσταση την ελληνιστική ρητορική η οποία μετακίνησε αυτή τη σπουδή από τη θέση της υπηρέτριας του ρήτορα στη θέση μιας διαδικασίας νοητικής κριτικής που έχει τη δικαίωσή της εν εαυτώ. Βλ. "Greek Rhetoric Meets Rome", στο W. Dominik και J. Hall (επιμ.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Οξφόρδη 2007, σ. 26.

[150] Αριστείδης Κοϊντιλιανός, *Περί Μουσικής* I 1: *Ἀεὶ μὲν ἐμοὶ θαυμάζειν ἔπεισιν, ὦ τιμιώτατοί μοι ἑταῖροι Εὐσέβιε καὶ Φλωρέντιε, τὴν τῶν παλαιῶν φιλοσόφων περὶ ἅπαν μάθημα σπουδήν, καὶ ὡς τὰ μὲν αὐτοὶ παρ' αὐτοῖς ἀνευρίσκοντες, τὰ δὲ ἄλλοις τισὶν εὑρημένα παρειληφότες εἰς τέλος τε τὸ προσῆκον ἐξεπόνησαν καὶ τοῖς λοιποῖς ἀφθόνως τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν ἔδειξάν τε καὶ παρέδωκαν*.

παραθέτοντας "τους πιο επιφανείς ορισμούς που της απέδωσαν οι φιλόσοφοι" (*M* II 1: *τὰς ἐπιφανεστάτας εἰς τοῦτο τῶν φιλοσόφων ἀποδόσεις παρατιθέμενοι*). Αναφέρει τους ορισμούς της ρητορικής από τον Πλάτωνα, τον Ξενοκράτη, τους Στωικούς και τον Αριστοτέλη, και μόνο περιστασιακά αναφέρεται στα όσα λένε για το θέμα οι δάσκαλοι της ρητορικής, όπως ο Ερμαγόρας, ο Αθηναίος ή ο Ισοκράτης (όπως κάνει στο *M* II 62). Και παρόμοια με την περίπτωση της γραμματικής, όταν αναφέρεται σε αυτούς που έχουν δουλέψει μια παρουσίαση της τέχνης της ρητορικής, αναφέρεται σε αυτούς ως αυτοί που έχουν επεξεργαστεί τις λεπτομέρειες και έχουν τελειοποιήσει περαιτέρω μια τέτοια παρουσίαση (*M* II 18: *οἱ ἐξηκριβωκότες [ἐπὶ πλεῖον] καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐκπονήσαντες τὸν τεχνικὸν τῆς ῥητορικῆς λόγον*).

Αλλά παρ' όλο που ήταν οι φιλόσοφοι που είχαν γενικές απόψεις για το επιστημολογικό κύρος των σπουδών και ήταν κοινά αποδεκτό ότι οι φιλόσοφοι πάλι ήταν υπεύθυνοι για την εφεύρεση ή την εγκαθίδρυση των κλάδων γνώσης που δίδασκαν οι δάσκαλοι της εγκυκλίου παιδείας, οι δάσκαλοι κάθε μιας από τις σπουδές δεν μπορούσαν παρά να έχουν άποψη για το είδος της γνώσης που δίδασκαν και για τη σημασία αυτής της γνώσης για τους μαθητές τους. Ο Blank έχει επισημάνει ότι τα εγχειρίδια ρητορικής, γραμματικής, γεωργίας, αρχιτεκτονικής κλπ. της εποχής του Σέξτου ξεκινούσαν με ένα προοίμιο στο οποίο ο συγγραφέας υπογράμμιζε την εξέχουσα χρησιμότητα του αντικειμένου του, και προσδιόριζε το τι είδους τέχνη ήταν, τη λειτουργία της, το σκοπό, το υλικό και τα μέρη (Βλ. τα σχόλια του στο *Against the Grammarians*, Οξφόρδη 1998, σ. 108). Τα προοίμια των εγχειριδίων της γραμματικής που έχουν διασωθεί χρονολογούνται μετά από τον Σέξτο (για παράδειγμα το προοίμιο του Θεοδοσίου στο έργο του *Περὶ γραμματικῆς* είναι του 4ου αι. και τα προοίμια που συνέθεσαν οι σχολιαστές του Διονυσίου του Θρακός για την *Τέχνη Γραμματική* ανήκουν στην ύστερη αρχαιότητα), αλλά ακολουθούν την παράδοση παλαιότερων ανάλογων προοιμίων. Συνήθως ξεκινούν από μια γενική συζήτηση περί τέχνης, θέτοντας τα ερωτήματα "τι είναι τέχνη;", "ποια η χρησιμότητά της για τη ζωή;" και "ποια τα διαφορετικά είδη τεχνών;", και στη συνέχεια προχωρούσαν στο "γιατί η γραμματική είναι τέχνη;" και "τι είδους τέχνη είναι;" και "γιατί είναι

χρήσιμη για τη ζωή;".[151] Έτσι όταν ο Σέξτος εγείρει ερωτήματα για το κατά πόσο είναι δυνατόν κάθε μια από τις σπουδές να αποτελεί τέχνη, δηλαδή ένα συνεκτικό κλάδο γνώσης χρήσιμο για τη ζωή, είναι λογικό να απευθύνεται στους δασκάλους των σπουδών που αξίωναν ότι πρόσφεραν μια τέτοια γνώση. Παρ' όλο που οι επιστημολογικές απόψεις που υιοθετούσαν οι δάσκαλοι προέρχονταν από τη φιλοσοφία, όταν ο Σέξτος τις συζητά δεν απευθύνεται στους φιλοσόφους που τις διαμόρφωσαν αλλά στους δασκάλους που κατανοούσαν και παρουσίαζαν την τέχνη που δίδασκαν στη βάση αυτών των απόψεων.

Το ότι ο Σέξτος απευθύνεται στις αξιώσεις και στις απόψεις των δασκάλων της εγκυκλίου παιδείας σχετικά με την τέχνη που δίδασκαν, γίνεται σαφές όταν ο Σέξτος παρουσιάζει το τι σκοπεύει να κάνει στην ειδικότερη *ἀντίρρησιν*:

> *M* I 39: Αλλά επειδή υποσχεθήκαμε να παρουσιάσουμε όχι μόνο μια καθολική *ἀντίρρησιν* προς όλους τους δασκάλους των εγκυκλίων σπουδών, αλλά και μια ειδικότερη προς τους δάσκαλους κάθε μιας, ας υποθέσουμε ότι υπάρχει μάθημα και είναι δυνατή η μάθηση για να εξετάσουμε αν είναι εφικτά τα όσα επαγγέλλεται το κάθε μάθημα.

Ο Σέξτος ανακοινώνει ότι στην ειδικότερη *ἀντίρρησιν* σκοπεύει να ελέγξει αν είναι εφικτά τα όσα επαγγέλλεται το κάθε μάθημα. Όπως έχει επισημάνει ο Blank στα σχόλιά του, *ἐπάγγελμα* σημαίνει "υπόσχεση" και είναι ένας ημι-τεχνικός όρος που χρησιμοποιήθηκε ήδη από τον Πλάτωνα (*Πρωταγόρας* 319a, *Ευθύδημος* 274a) για τις επαγγελίες των Σοφιστών όταν αυτο-διαφημίζονταν (στο ίδιο σ. 107). Η πρόθεση του Σέξτου στην ειδικότερη *ἀντίρρησιν* είναι να αμφισβητήσει ακριβώς αυτές τις δημόσιες επαγγελίες και υποσχέσεις με τις οποίες οι δάσκαλοι διαφήμιζαν αυτές τις σπουδές και επιχειρούσαν να εξάψουν σε αυτούς που τους άκουγαν την επιθυμία να τις κατακτήσουν, και τις οποίες βρίσκουμε στα προοίμια των εγχειριδίων τους.

[151] Για παράδειγμα το προοίμιο του Θεοδοσίου στο *Περὶ γραμματικῆς* ξεκινά ως εξής: 49, 24-30: *Μέλλοντες ἐξηγεῖσθαι τὴν γραμματικὴν τέχνην, ἀναγκαίως ᾠήθημεν δεῖν πρὸ τῆς κατὰ μέρος ἐξηγήσεως δεῖξαι, τί ἐστι τέχνη καὶ τίς ἡ ἐξ αὐτῆς ὠφέλεια τῷ βίῳ, καὶ πόθεν εἴρηται τέχνη καὶ πόσαι διαφοραὶ αὐτῆς, εἶθ' οὕτως ἐφεξῆς χρήσασθαι τῇ ἐξηγήσει.*

Ανακεφαλαιώνω: ακριβώς επειδή ο Σέξτος απευθύνεται στους δασκάλους της εγκυκλίου παιδείας και όχι στους δογματικούς φιλοσόφους, δεν συζητά γενικά το επιστημολογικό κύρος των σπουδών και τις σχετικές απόψεις των φιλοσόφων, αλλά ξεκινά με την καθολική *ἀντίρρησιν* ενάντια στο μάθημα. Αυτή η καθολική *ἀντίρρησις* αντιστοιχεί στον κοινό ισχυρισμό των δασκάλων ότι διδάσκουν. Ο Σέξτος στη συνέχεια προχωρά στην ειδικότερη *ἀντίρρησιν* ενάντια στους δασκάλους κάθε μιας από τις σπουδές. Αυτή η *ἀντίρρησις* αφορά τις υποσχέσεις τους για το είδος της γνώσης και τη χρησιμότητα των σπουδών που ισχυρίζονται ότι διδάσκουν οι δάσκαλοι. Στην περίπτωση των ηθικών φιλοσόφων που αξίωναν πρώτα ότι έχουν βρει και αναπτύξει την τέχνη της ζωής και μετά ότι μπορούσαν να διδάξουν αυτή την τέχνη στους άλλους η κατάλληλη σειρά για την *ἀντίρρησιν* ήταν να επιχειρηματολογήσει πρώτα ενάντια στην ύπαρξη μιας τέτοιας τέχνης και μετά ενάντια στη δυνατότητα διδασκαλίας της. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ίδια σειρά θα ήταν κατάλληλη, αν ο Σέξτος απευθυνόταν στους δογματικούς φιλοσόφους όταν επιτίθεται στις εγκύκλιες σπουδές. Αλλά επειδή απευθύνεται στους δασκάλους των σπουδών, η αντίστροφη σειρά είναι καταλληλότερη.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2

Το περιεχόμενο της γενικής *ἀντιρρήσεως* ενάντια στα *μαθήματα*

Στην καθολική *ἀντίρρησιν* προς τους εκπροσώπους των εγκυκλίων σπουδών ο Σέξτος επιχειρηματολογεί για το ότι το αντικείμενο διδασκαλίας, ο διδάσκων, αυτός που μαθαίνει, η μέθοδος της μάθησης και γενικά το μάθημα δεν υπάρχουν. Χρειάζεται να κατανοήσουμε αν, πώς και γιατί αυτά τα επιχειρήματα αφορούν τους εκπροσώπους των σπουδών.

Όλοι οι δάσκαλοι της εγκυκλίου παιδείας εμπλέκονταν στην πρακτική της διδασκαλίας και η υπόσχεση ότι μπορούσαν να διδάξουν ο καθένας την τέχνη του ήταν η πρώτη και κοινή υπόσχεση που έδιναν. Σε αυτή την καθολική *ἀντίρρησιν* ο Σέξτος δεν αναφέρεται στις πραγματικές συνθήκες της διδασκαλίας της εγκυκλίου παιδείας. Δεν συζητά το πραγματικό γεγονός ότι οι δάσκαλοι της εγκυκλίου παιδείας διδάσκουν, και δεν ασχολείται με το πόσο

επιτυχημένα ή όχι το κάνουν αυτό. Ακόμη περισσότερο δεν στηρίζει τα επιχειρήματά του στο είδος γνώσης που υπόσχονται ότι διδάσκουν. Δεν κάνει καμιά διάκριση μεταξύ της διδασκαλιών διαφορετικών ειδών γνώσης, για παράδειγμα μεταξύ της διδασκαλίας θεωρητικής γνώσης και της διδασκαλίας πρακτικής γνώσης ή της διδασκαλίας πρακτικών ικανοτήτων. Δεν επιχειρηματολογεί για το ότι είναι αδύνατο να διδαχθεί ειδικά η θεωρητική γνώση και η ηθική σοφία που υπόσχονταν ότι δίδασκαν οι δάσκαλοι της εγκυκλίου παιδείας. Ο Σέξτος διατυπώνει ένα θεωρητικό επιχείρημα ενάντια γενικά στις έννοιες της διδασκαλίας και της μάθησης.

Σε αυτό το επιχείρημα ακολουθεί έναν από τους συνηθισμένους του τρόπους να επιχειρηματολογεί ενάντια στις δογματικές έννοιες. Παρουσιάζει μια σειρά από φιλοσοφικές αποκλειστικές διακρίσεις και έτσι επιχειρηματολογεί π.χ. ότι το αντικείμενο της μάθησης είναι είτε *ὂν* είτε *μὴ ὄν*, είτε *ψεῦδος* είτε *ἀληθὲς*, είτε *σῶμα* είτε *ἀσώματον*, είτε *νοητόν* είτε *αἰσθητόν*, και εφόσον, όπως δείχνει δεν μπορεί να είναι τίποτα από αυτά, καταλήγει ότι δεν υπάρχει. Ο Σέξτος χρησιμοποιεί συχνά αυτές τις ίδιες διακρίσεις στα επιχειρήματά του ενάντια στις δογματικές έννοιες. Για παράδειγμα, βρίσκουμε πολλά επιχειρήματα που αρχίζουν με τις φράσεις: *ἤτοι τὸ ὂν …ἢ τὸ μὴ ὄν*,[152] *ἤτοι ἀληθὲς …ἢ ψευδές*,[153] *ἤτοι σῶμά …ἢ ἀσώματον*,[154] *ἤτοι αἰσθητόν …ἢ νοητόν*.[155] Αλλά όταν επιτίθεται στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, ο Σέξτος αναφέρεται και σε συγκεκριμένες απόψεις και θέσεις των Δογματικών για τις σχετικές έννοιες. Στα επιχειρήματά του όμως για τη διδασκαλία και τη μάθηση, ο Σέξτος δεν αναφέρεται καθόλου σε συγκεκριμένες απόψεις που πράγματι πρόβαλλαν οι δογματικοί φιλόσοφοι ή οι δάσκαλοι της εγκυκλίου παιδείας για τη μάθηση και τη διδασκαλία. Χρησιμοποιεί μόνο αυτά τα τυπικά αφηρημένα επιχειρήματα που στηρίζονται στις ίδιες γενικές δογματικές διακρίσεις ενάντια σε οποιαδήποτε απόπειρα να συλλάβουμε τις συγκεκριμένες έννοιες εντός του εννοιολογικού πλαισίου των δογματικών φιλοσόφων.

---

[152] Βλ. *ΠΥ* II 243, III 104, 112, 113, 256, *M* VII 66, IX 267, X 326, 344, XI 219.
[153] Βλ. *ΠΥ* I 115, II 86, III 253, *M* VIII 32, 75, 371, XI 232, III 9.
[154] Βλ. *ΠΥ* III 37, 102, 134, 255, *M* VII 101, VIII 262, 403, IX 151, 180, 210, 280, 286, 377, 434, X 34, 253, 256, XI 224, I 155, III 22, 113, VI 54.
[155] Βλ. *ΠΥ* I 170, 176, III 47, 50, *M* VIII 40, 178, 182, 183, IX 437, XI 225, 229.

Χρειάζεται όμως να κατανοήσουμε ποιος είναι ο στόχος αυτών των επιχειρημάτων. Στον *είδικόν λόγον*, όταν ο Σέξτος χρησιμοποιεί παρόμοια επιχειρήματα και φτάνει σε παρόμοια συμπεράσματα για το ότι δεν υπάρχουν κάποιες δογματικές έννοιες, κάποιες φορές υπενθυμίζει στους αναγνώστες του ότι οι Σκεπτικοί δεν δεσμεύονται σε αυτό το συμπέρασμα· υπογραμμίζει ότι με αυτά τα επιχειρήματα εξισορροπούν την υπάρχουσα πεποίθηση υπέρ αυτών των εννοιών (βλ. *M* VII 443 και VIII 159). Στο χωρίο που συζητάμε εδώ ο Σέξτος δεν κάνει κανένα σχόλιο που θα μπορούσε να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε το ρόλο αυτών των επιχειρημάτων και αυτών των συμπερασμάτων. Το μόνο πράγμα που ξεκαθαρίζει είναι ότι απευθύνει αυτή την καθολική *ἀντίρρησιν* σε όλους τους δασκάλους των εγκυκλίων σπουδών. Αλλά γιατί αυτά τα επιχειρήματα αφορούν τους δασκάλους; Αν τους αφορούν μόνο και μόνο επειδή ισχυρίζονται ότι διδάσκουν κάτι, και τα επιχειρήματα του Σέξτου δεν διακρίνουν ανάμεσα στα διαφορετικά είδη γνώσης ως αντικείμενα διδασκαλίας, τότε πρέπει να αφορούν όλους όσους απλά διδάσκουν κάτι· για παράδειγμα, θα αφορούν και αυτούς που διδάσκουν τέχνες όπως π.χ. η *γραμματιστική* (η τέχνη της γραφής και της ανάγνωσης την οποία ο Σέξτος αποδέχεται ως πραγματική και χρήσιμη τέχνη, βλ. 49-56), και θα μπορούσαν να αφορούν ακόμα και τον ίδιο τον Σέξτο που παρουσιάζει αλλά και, με έναν τρόπο, διδάσκει τον Πυρρωνισμό. Ακόμη περισσότερο θα αφορούσε γενικά όλους τους Πυρρώνειους γιατί η *διδασκαλία τεχνῶν* είναι το ένα από τα τέσσερα μέρη αυτού που περιγράφουν ως καθημερινή ζωή για τους Σκεπτικούς (*βιωτική τήρησις*).[156]

Όμως, κατά την άποψή μου, ο Σέξτος απευθύνει αυτά τα επιχειρήματα εδώ ειδικά στους δασκάλους της εγκυκλίου παιδείας όχι επειδή συμβαίνει να διδάσκουν κάτι, αλλά επειδή αυτοί δεσμεύονται στις απαιτήσεις και στο εννοιολογικό πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας.

[156] Οι Barnes και Bett επιχειρηματολογούν για το ότι χρειάζεται κάποια διάκριση μεταξύ του είδους διδασκαλίας που είναι αποδεκτό από τον Σκεπτικό και του είδους διδασκαλίας που ο Σέξτος επιχειρηματολογεί για το ότι δεν υπάρχει, διαφορετικά έχουμε (άλλη) μια σοβαρή ασυνέπεια στον Πυρρωνισμό του Σέξτου (Βλ. J. Barnes, οπ. παρ. σσ. 60-62 και R. Bett, *Sextus Empiricus*, *Against the Ethicists,* Οξφόρδη 1997, σσ. 226-228). Την ίδια στιγμή και οι δύο συγγραφείς αναγνωρίζουν ότι ακόμα κι αν μπορούμε να κάνουμε μια τέτοια διάκριση, δεν τη βρίσκουμε στο Σέξτο και επομένως το πρόβλημα της ασυνέπειας παραμένει.

Η δογματική φιλοσοφία, όπως μπορούμε να δούμε από τους *Νόμους* του Πλάτωνα (βλ. 720a-c και 857c-d), θέτει το αίτημα αυτός που ασκεί μια τέχνη να είναι ικανός να δώσει μια θεωρητική εξήγηση για την πρακτική του, να είναι ικανός να εξηγήσει σε θεωρητικό και φιλοσοφικό επίπεδο αυτό που κάνει. Με δεδομένο αυτό το αίτημα, οι δάσκαλοι της εγκυκλίου παιδείας θα έπρεπε πρώτα από όλα να είναι σε θέση να δώσουν μια έλλογη ανάλυση της διδακτικής τους πρακτικής. Για να το κάνουν αυτό θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουν τις έννοιες των δογματικών φιλοσόφων, οι οποίες παρουσιάζονται από τους τελευταίους ως οι μόνες που είναι έτσι επεξεργασμένες ώστε να είναι επαρκώς έλλογες.

Τα επιχειρήματα του Σέξτου δείχνουν ειδικά στους δασκάλους της εγκυκλίου παιδείας ότι αν επιχειρήσουν να παρουσιάσουν την πρακτική της διδασκαλίας τους με τους όρους που οι δογματικοί φιλόσοφοι θεωρούν κατάλληλους για μια ορθή θεωρητική παρουσίαση, τότε θα οδηγηθούν να αρνηθούν την ίδια την ύπαρξη της διδασκαλίας και της μάθησης. Το εννοιολογικό πλαίσιο των Δογματικών όχι μόνο δεν υποστηρίζει ή δεν δικαιολογεί την ύπαρξη και τη θέση της γνώσης που ισχυρίζονται ότι διδάσκουν, όπως θα επιχειρήσει ο Σέξτος να δείξει στην ειδικότερη *ἀντίρρησιν* ενάντια σε κάθε μια από τις σπουδές, πέρα και πάνω από αυτό, θέτει εν αμφιβόλω την ίδια την υπόστασή τους ως δασκάλων που διδάσκουν κάτι στους φοιτητές τους.

Ο Σέξτος δικαιολογημένα απευθύνει αυτά τα επιχειρήματα ειδικά στους δασκάλους των εγκυκλίων σπουδών στο βαθμό που αυτοί είχαν σαφείς δεσμεύσεις προς τη δογματική φιλοσοφία για μια θεωρητική υποστήριξη της θέσης τους ως δασκάλων, και δεσμεύονταν επίσης γενικά στο εννοιολογικό πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας. Το ερώτημα αν αυτά τα επιχειρήματα στην πραγματικότητα και ενδεχομένως ανεξάρτητα από την πρόθεση του Σέξτου, αφορούν όλους όσους διδάσκουν κάτι είναι ένα διαφορετικό ερώτημα που δεν μπορώ να θέσω εδώ. (Στο τελευταίο μέρος του τέταρτου κεφαλαίου συζητώ παρόμοια προβλήματα σε συνάρτηση με την επίθεση του Σέξτου στη δογματική έννοια του τόπου).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

Νοεῖν ἁπλῶς: ένας ιδιαίτερος τρόπος για να σκέφτεται και να μιλά ο Πυρρώνειος για το αντικείμενο των ερευνών του στον *είδικόν λόγον*

1. *Νοεῖν ἁπλῶς* (*ΠΥ* II 1-10)

1. 1. Μια εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* ενάντια στους Σκεπτικούς

Ο Σέξτος μας πληροφορεί ότι υπήρχε μια κριτική ενάντια στους Σκεπτικούς, σύμφωνα με την οποία

> *ΠΥ* II 1: *μήτε ζητεῖν μήτε νοεῖν ὅλως οἷός τέ ἐστιν ὁ σκεπτικὸς περὶ τῶν δογματιζομένων παρ' αὐτοῖς*
>
> ο Σκεπτικός δεν μπορεί ούτε να ερευνήσει ούτε να σκεφτεί καθόλου για όσα αυτοί [οι Δογματικοί] υιοθετούν δογματικές θέσεις

Δεν προσδιορίζει ποιοι διατύπωσαν αυτή την κριτική ενάντια στους Σκεπτικούς. Στην απάντησή του αναφέρεται ρητά (και μέσω ενός παραδείγματος έμμεσα) στους Στωικούς, αλλά τα δύο πρώτα μέρη της απάντησής του (§§4-5 και §§6-9) αφορούν τους Δογματικούς γενικά. Στους Δογματικούς γενικά απευθύνεται και η τελική παρουσίαση τού πώς οι Σκεπτικοί, ενώ *ἐπέχουν* για τα ἄδηλα, μπορούν να σκέφτονται και να ερευνούν για αυτά (§10).

Αναλύοντας αυτή την κριτική, ο Σέξτος την παρουσιάζει με τη μορφή του ακόλουθου παραδόξου:

> *ΠΥ*, II 2: *φασὶ γὰρ ὡς ἤτοι καταλαμβάνει ὁ σκεπτικὸς τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα ἢ οὐ καταλαμβάνει· καὶ εἰ μὲν καταλαμβάνει, πῶς ἂν ἀποροίη περὶ ὧν κατειληφέναι λέγει; εἰ δ' οὐ καταλαμβάνει, ἄρα περὶ ὧν οὐ κατείληφεν οὐδὲ οἶδε λέγειν*
>
> Λένε ότι είτε *καταλαμβάνει* ο Σκεπτικός τα λεγόμενα των Δογματικών ή δεν τα *καταλαμβάνει*. "Αν τα *καταλαμβάνει*, πώς μπορεί να απορεί για όσα έχει καταλάβει/συλλάβει? Αν δεν τα *καταλαμβάνει*, τότε δεν ξέρει ούτε πώς να μιλήσει για όσα δεν έχει καταλάβει/συλλάβει.

Το παράδοξο που παρουσιάζει εδώ ο Σέξτος είναι μια εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* για την έρευνα. Ο Πλάτων παρουσιάζει το Σωκράτη να μετασχηματίζει στο ακόλουθο παράδοξο την αντίρρηση του Μένωνα ότι δεν μπορούμε να ερευνήσουμε για όσα δεν τα γνωρίζουμε καθόλου:

> *Μένων* 80e2-5: *οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.*
>
> Δεν είναι δυνατόν στον άνθρωπο να ερευνά ούτε για αυτό που γνωρίζει ούτε για αυτό που δεν γνωρίζει. Γιατί δεν θα ερευνούσε για αυτό που γνωρίζει –γιατί το γνωρίζει, και δεν υπάρχει ανάγκη να ερευνήσει για κάτι τέτοιο– ούτε για αυτό που δεν γνωρίζει –γιατί δεν ξέρει καν για ποιο πράγμα να ερευνήσει.

Το παράδοξο του *Μένωνα* δεν προσδιορίζει ποιος ερευνά, αλλά μιλάει γενικά για τον άνθρωπο. Το παράδοξο του Σέξτου μιλάει ειδικά για τους Σκεπτικούς. Το παράδοξο του *Μένωνα* αφορά μια αυτόνομη έρευνα για κάτι, και δεν προσδιορίζει κάποια είδη πραγμάτων για τα οποία δεν μπορεί κανείς να ερευνά. Το παράδοξο του Σέξτου αφορά μια έρευνα ενάντια στους Δογματικούς και προσδιορίζει το αντικείμενο αυτής της έρευνας ως τις δογματικές θέσεις ή τα λεγόμενα των τελευταίων (*τὰ δογματιζόμενα παρ᾽ αὐτοῖς* ή *τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα*). Η χρήση του "*καταλαμβάνει*" στη θέση του "*οἶδα*" που χρησιμοποίησε ο Πλάτων στο αρχικό παράδοξο, υπαγορεύεται από το ότι οι Σκεπτικοί αρνούνται την "*κατάληψιν*" και γενικότερα από το ότι στο πλαίσιο της Ελληνιστικής φιλοσοφίας το είδος γνώσης που αναζητούσε ο Σωκράτης συζητιέται με όρους "*καταλήψεως*". Έτσι έχουμε ένα παράδοξο προσαρμοσμένο στις συνθήκες της έρευνας των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς, και εκσυγχρονισμένο σύμφωνα με τους επιστημολογικούς όρους της Ελληνιστικής φιλοσοφίας.

Πριν προχωρήσω είναι σημαντικό να υπογραμμίσω ότι το παράδοξο του Σέξτου δεν αφορά γενικά την αυτόνομη φιλοσοφική έρευνα, που όπως επιχείρησα να δείξω στο πρώτο κεφάλαιο, συνιστά πρωταρχικά το τι είναι –σύμφωνα με τον Σέξτο– ο Πυρρωνισμός. Αυτό το παράδοξο αφορά τους Σκεπτικούς μόνο όταν και στο βαθμό που εμπλέκονται στην ειδική σκεπτική έρευνα όπου επιτίθενται στους Δογματικούς. Νομίζω ότι αυτός είναι ο λόγος που ο Σέξτος δεν συζητά αυτή την κριτική στο πρώτο βιβλίο των *Υποτυπώσεων*, δηλαδή στον *καθόλου λόγον*, όπου δίνει μια γενική παρουσίαση του Σκεπτικισμού, και όπου συζητά άλλες κριτικές που αφορούν γενικά τον Πυρρωνισμό, όπως το ότι ο Σκεπτικός δεν μπορεί να αποφύγει να

υιοθετεί κάποιες πεποιθήσεις, ή την κριτικής της *ἀπραξίας* (στο *ΠΥ* Ι 13-25 και *ΠΥ* Ι 21-25). Παρ' όλο που η συζήτηση αυτού του παραδόξου, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, δεν ανήκει στο αντικείμενο του *εἰδικοῦ λόγου*, εφόσον δεν αποτελεί μέρος της επίθεσης των Σκεπτικών στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας, ο Σέξτος επιλέγει να το συζητήσει όταν φτάνει στον *εἰδικόν λόγον*, σε κάτι σαν προοίμιο (*ΠΥ* ΙΙ 1-12), γιατί αφορά τον Πυρρωνισμό μόνο όταν επιτίθεται στα μέρη της δογματικής φιλοσοφίας. Το γεγονός ότι ο Σέξτος συζητά αυτό το παράδοξο στην αρχή του *εἰδικοῦ λόγου* είναι μια περαιτέρω ένδειξη ότι δεν συλλαμβάνει τον Πυρρωνισμό σαν λίγο πολύ μια επίθεση στη δογματική φιλοσοφία. Σε αυτή την περίπτωση, ο *καθόλου λόγος*, όπου δίνεται μια γενική παρουσίαση και υπεράσπιση του Σκεπτικισμού, θα ήταν το κατάλληλο μέρος για να απαντήσει σε αυτή την κριτική. Αν ο *καθόλου λόγος* ήταν μόνο μια γενική παρουσίαση και υπεράσπιση αυτού που κάνουν οι Σκεπτικοί στον *εἰδικόν λόγον*, δεν θα είχε νόημα να τοποθετεί στην αρχή του *εἰδικοῦ λόγου* ένα προοίμιο στο οποίο ο Σέξτος συζητά τη γενική κριτική ότι αυτό που κάνουν οι Σκεπτικοί στον *εἰδικόν λόγον* είναι αδύνατο για αυτούς.

1. 2. Δύο έννοιες του *καταλαμβάνειν*

Αμέσως μετά τη διατύπωση του παραδόξου, ο Σέξτος επιχειρεί να εξηγήσει το δεύτερο κέρας του διλήμματος. Για να επεξηγήσει το πώς ο Σκεπτικός, αν δεν *καταλαμβάνει* τα λεγόμενα των Δογματικών, δεν ξέρει καν πώς να σκεφτεί, να ερευνήσει και να μιλήσει για αυτά, παρουσιάζει την περίπτωση κάποιου που αγνοεί, για παράδειγμα τα επιχειρήματα που ήταν γνωστά ως "*τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου*" ή "*τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα*", και που για αυτό το λόγο δεν μπορεί να πει τίποτα για αυτά

> *ΠΥ* ΙΙ 3: *ὁ μὴ εἰδώς, εἰ τύχοι, τί ἐστι τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου ἢ τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα, οὐδὲ εἰπεῖν τι δύναται περὶ αὐτῶν.*
>
> Κάποιος που δεν ξέρει, για παράδειγμα τι είναι "*τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου*" ή "*τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα*" δεν μπορεί ούτε να πει τίποτα για αυτά.

Όλοι έχουμε εμπειρία τέτοιων περιπτώσεων: κάποιος που δεν είναι εξοικειωμένος με μέρη μιας ειδικής φιλοσοφικής ή επιστημονικής θεωρίας δεν καταλαβαίνει και επομένως δεν μπορεί να μιλήσει για τεχνικά ζητήματα αυτής

της θεωρίας. Ο Σέξτος σε αυτό το παράδειγμα, επιλέγει τις τεχνικές έννοιες *τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου* και *τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα*, και οδηγεί τους αναγνώστες του, τουλάχιστον αυτούς που όπως εγώ για παράδειγμα, δεν είναι ειδικοί στη Στωική λογική[157], στη θέση του να μην ξέρουν τι να πουν για αυτές[158].

Με αυτά τα παραδείγματα ο Σέξτος φέρνει στη συζήτηση την περίπτωση του να μην γίνεται κατανοητό το εξειδικευμένο τεχνικό νόημα που κάποιες φράσεις έχουν σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα. Οι λέξεις που συνθέτουν αυτούς τους τεχνικούς όρους ενδέχεται να μην είναι εντελώς ανοίκειες και άγνωστες, καθώς πρόκειται για λέξεις της ελληνικής γλώσσας. Αυτό όμως που ενδέχεται να μην κατανοούμε είναι αυτό για το οποίο μιλάνε οι Δογματικοί όταν τις χρησιμοποιούν σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα. Αν η θέση των Σκεπτικών προς τα λεγόμενα των Δογματικών ήταν αυτή του να μην κατανοούν κάποιους τεχνικούς όρους, τότε θα ήταν προφανές το συμπέρασμα ότι οι Σκεπτικοί δεν μπορούν ούτε να σκεφτούν και να μιλήσουν, ούτε να ερευνήσουν για τις θέσεις των Δογματικών.

Αλλά όταν οι Σκεπτικοί λένε ότι δεν *καταλαμβάνουν* τίποτα από όσα ερευνούν οι Δογματικοί (βλ. *ΠΥ* Ι 200-1), δεν αρνούνται το ότι είναι εξοικειωμένοι με τις θεωρίες των Δογματικών, και ότι μπορούν να τις κατανοούν και να μιλάνε για αυτές. Αυτό που θέλουν να διακηρύξουν είναι ότι δεν μπορούν να πουν αν θα πρέπει να βεβαιώσουμε ή να αρνηθούμε κάποια από τις σχετικές θέσεις. Ούτε αυτοί που επιχειρηματολογούν για το ότι αν οι Σκεπτικοί δεν *καταλαμβάνουν* αυτά για τα οποία μιλάνε οι Δογματικοί και δεν μπορούν να ερευνήσουν για αυτά τα θέματα, μοιάζει να θεωρούν ότι οι Σκεπτικοί είναι αδαείς με τον τρόπο που εγώ είμαι αδαής για παράδειγμα σε σχέση με το επιχείρημα που έχει το όνομα *τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου*. Πρέπει να είναι με κάποιον άλλον τρόπο που σύμφωνα με αυτούς η άγνοια αποκλείει

[157] Βλ. τις υποσημειώσεις των Annas/Barnes στη μετάφρασή τους των *Υποτυπώσεων* για το ότι οι δύο αυτές έννοιες ανήκουν στη Στωική λογική.

[158] Σύμφωνα με τις υποσημειώσεις των Annas/Barnes στη μετάφρασή τους, λόγω φθοράς του κειμένου ή απλά λόγω το ότι δεν έχουμε σε κανένα άλλο από τα κείμενα που μας έχουν σωθεί τη φράση "*τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου*" είμαστε όλοι σε αυτή τη θέση αναφορικά με αυτή την έννοια.

τους Σκεπτικούς από την έρευνα. Χρειάζεται επομένως να δούμε με ποια έννοια αρνούνται στους Σκεπτικούς το *καταλαμβάνειν* και το *γιγνώσκειν* ως προς τα λεγόμενα των Δογματικών.

Η επόμενη κίνηση του Σέξτου είναι να θέσει σε αυτούς που διατυπώνουν αυτό το επιχείρημα ενάντια στους Σκεπτικούς το ερώτημα "με ποια έννοια χρησιμοποιούν εδώ το *καταλαμβάνειν*;" (*ΠΥ* ΙΙ 4*: πῶς λέγουσι νῦν τὸ καταλαμβάνειν*). Δεν τους ρωτά για το ποιο είναι στο σωστό νόημα του όρου γενικά, ούτε απαιτεί ένα γενικό ορισμό του˙ ζητά την έννοια του όρου στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα αυτού του επιχειρήματος ενάντια στους Σκεπτικούς. Ο Σέξτος δίνει δύο επιλογές στους Δογματικούς:

> *ΠΥ* ΙΙ 4: *πότερον τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως ἐκείνων περὶ ὧν ποιούμεθα τοὺς λόγους διαβεβαιοῦσθαι, ἢ μετὰ τοῦ νοεῖν καὶ ‹τὸ› τὴν ὕπαρξιν ἐκείνων τιθέναι περὶ ὧν διαλεγόμεθα*
>
> Τι από τα δύο, εννοούν το να σκέφτονται απλώς (*νοεῖν ἁπλῶς*), χωρίς κάποια περαιτέρω διαβεβαίωση ότι υπάρχουν ή είναι πραγματικά αυτά για το οποία μιλάμε, ή μαζί με το να σκέφτονται θέτουν και το ότι υπάρχουν ή είναι πραγματικά εκείνα για τα οποία συζητάμε;

Αυτό που προσφέρει ο Σέξτος, ξανά, με αυτές τις δύο επιλογές δεν είναι η σωστή, έξω από όλα τα συμφραζόμενα, διάκριση ανάμεσα σε δύο σημασίες του *καταλαμβάνειν*. Διακρίνει μεταξύ δύο πιθανών εναλλακτικών χρήσεων που θα περιγράψει και θα αποσαφηνίσει περαιτέρω, για να ελέγξει ποια από τις δύο μας δίνει ένα νόημα κατάλληλο για αυτόν τον όρο, στο συγκεκριμένο πλαίσιο του επιχειρήματος ενάντια στη δυνατότητα των Σκεπτικών να ερευνούν ως προς τις θέσεις των δογματικών.

1. 3. Η δογματική έννοια του *καταλαμβάνειν*

Ο Σέξτος εξηγεί τη δεύτερη από τις δύο χρήσεις, σύμφωνα με την οποία το *καταλαμβάνειν* εμπεριέχει και το να θέτουμε ότι υπάρχουν ή είναι πραγματικά αυτά για το οποία μιλάμε, παραθέτοντας τον ορισμό των Στωικών για την *κατάληψιν*. Η *κατάληψις* ορίζεται ως συγκατάθεση σε μια καταληπτική εντύπωση (*καταληπτική φαντασία*), και "μια καταληπτική εντύπωση προέρχεται από κάτι πραγματικό (*ἀπὸ ὑπάρχοντος*), και σύμφωνα με αυτό

είναι εντυπωμένη και διαμορφωμένη σαν το αποτύπωμα σφραγίδας, και είναι τέτοια που δεν θα μπορούσε να δημιουργείται από κάτι που δεν είναι πραγματικό".[159] Ο Στωικός ορισμός απαιτεί από το *καταλαμβάνειν*, το να έχει κανείς μια συνολικά αληθή εντύπωση που αντιστοιχεί επακριβώς και αποκλειστικά σε ένα πραγματικό αντικείμενο ή ένα πραγματικό γεγονός· απαιτεί, σχεδόν κυριολεκτικά, μια σύλληψη του πραγματικού.[160] Σύμφωνα με αυτή την έννοια του *καταλαμβάνειν*, για τους Σκεπτικούς το να μπορούν να καταλαμβάνουν τις θέσεις των Δογματικών, θα σήμαινε να μπορούν να συλλαμβάνουν την πραγματικότητα την οποία υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύουν αυτές οι θέσεις. Θα σήμαινε το να μπορούν να δουν ότι αυτές οι θέσεις αφορούν πραγματικά αντικείμενα ή πραγματικά γεγονότα, και ακόμη περισσότερο ότι αντιστοιχούν με ακρίβεια σε αυτά. Επομένως, το να καταλαμβάνουν τις θέσεις των Δογματικών θα σήμαινε να τις κατανοούν ως συνολικά πραγματικές και αληθείς. Αν αυτό το είδος *καταλήψεως* ήταν απαραίτητη συνθήκη για να είναι σε θέση να σκεφτούν, να μιλήσουν και να ερευνήσουν για τα λεγόμενα των Δογματικών, τότε οι Σκεπτικοί δεν την ικανοποιούν και επομένως δεν μπορούν να τα κάνουν όλα αυτά. Αυτό το είδος *καταλήψεως* είναι ακριβώς αυτό που ο Σκεπτικός αρνείται ότι έχει, όταν δηλώνει "*ἀκαταληπτῶ*" και "*οὐ καταλαμβάνω*".

---

[159] *ΠΥ* II 3: *τῆς καταληπτικῆς φαντασίας οὔσης ἀπὸ ὑπάρχοντος, κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένης καὶ ἐναπεσφραγισμένης, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.*

[160] Εδώ ακολουθώ τον M. Frede στην ερμηνεία του για τον στωικό ορισμό της *καταλήψεως*, και πιο συγκεκριμένα την παρατήρησή του ότι ο Σέξτος κατανοεί το *ὑπάρχον* στον ορισμό των Στωικών με δύο τρόπους: κάποιες φορές θεωρεί ότι η *καταληπτική φαντασία* προέρχεται από ένα πραγματικό αντικείμενο, και κάποιες φορές θεωρεί ότι προέρχεται από ένα γεγονός, του τύπου το Α είναι Β. Στη δεύτερη περίπτωση το *ὑπάρχον* αναφέρεται περισσότερο σε μια κατάσταση που είναι έτσι, σε κάτι που ισχύει, παρά σε ένα πραγματικό αντικείμενο. Βλ. "Clear and Distinct impressions", στο *Essays in Ancient Philosophy*, ειδικά σσ. 164-165, και "Stoic Epistemology", στο K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ 1999, ειδικά σσ. 302-303. Το παράδειγμα που δίνει ο Σέξτος στο II 5, αμέσως μετά από την παρουσίαση του στωικού ορισμού, επιβεβαιώνει τη δεύτερη ερμηνεία. Αλλά όταν ο Σέξτος περνάει (§6-9) στο κύριο επιχείρημά του για το ότι αυτή η στωική έννοια του *καταλαμβάνειν* δεν μπορεί να είναι κατάλληλη για το *καταλαμβάνειν* που προηγείται της έρευνας για τα *ἄδηλα*, υποδηλώνεται επίσης η πρώτη έννοια, εφόσον τα *ἄδηλα* θα μπορούσαν να είναι γεγονότα αλλά και αντικείμενα. Όταν ο Σέξτος παρουσιάζει γενικά τις διακρίσεις που οι Δογματικοί κάνουν για τα *ἄδηλα*, παραθέτει ως τέτοια και προτάσεις όπως "τα αστέρια είναι ζυγού αριθμού" αλλά και αντικείμενα όπως οι νοητοί πόροι (βλ. *ΠΥ* II 97-98 και *M* VIII 145-148).

Ο Σέξτος, προκειμένου να δείξει ότι αυτή η, ας την ονομάσουμε "δογματική", έννοια του *καταλαμβάνειν*, δεν είναι κατάλληλη όταν μιλάμε για την έρευνα των Σκεπτικών σε σχέση με τις θέσεις των Δογματικών, στρέφει την προσοχή του σε δύο παρόμοιες περιπτώσεις, όπου θα χρειαζόταν να έχουμε το *καταλαμβάνειν* με την ίδια έννοια. Εξετάζοντας τις συνέπειες της υιοθέτησης σε αυτές τις περιπτώσεις της έννοιας του *καταλαμβάνειν* που παρουσίασε με τον στωικό ορισμό της *καταλήψεως*, διατυπώνει δύο επιχειρήματα ενάντια στους Δογματικούς σύμφωνα με τα οποία σε αυτά τα παρόμοια συμφραζόμενα οι ίδιοι οι Δογματικοί δεν θα επέλεγαν να χρησιμοποιήσουν το *καταλαμβάνειν* με αυτή τη δογματική έννοια.

1. 4. Όταν οι Δογματικοί ερευνούν ενάντια σε θέσεις άλλων Δογματικών

Το πρώτο επιχείρημα αφορά ξανά μια έρευνα ενάντια στους Δογματικούς, αλλά αυτή τη φορά είναι οι Δογματικοί που ερευνούν ενάντια σε θέσεις άλλων δογματικών, οι οποίες διαφέρουν από τις δικές τους. Ο Σέξτος δίνει το παράδειγμα ενός Στωικού που "ερευνά ενάντια σε έναν Επικούρειο ο οποίος λέει ότι η ουσία διαιρείται ή ότι ο Θεός δεν προνοεί για τα του κόσμου ή ότι η ηδονή είναι αγαθό".[161] Αν είναι το *καταλαμβάνειν* με τη δογματική έννοια που είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη στωική έρευνα ενάντια σε αυτές τις επικούρειες θέσεις, τότε οι Στωικοί, στην περίπτωση που τις καταλαμβάνουν, απορρίπτουν το Στωικισμό τους. Στην περίπτωση που δεν τις καταλαμβάνουν, δεν είναι δυνατόν για αυτούς να ερευνήσουν ενάντια στους Επικούρειους. Όπως συμπεραίνει ο Σέξτος, το να αποδώσουμε αυτή την έννοια στο *καταλαμβάνειν* θα έχει την ανεπιθύμητη συνέπεια για τους Δογματικούς να μην μπορούν να ερευνούν ο ένας ενάντια στον άλλο για τίποτα.[162]

Παρ' όλο που εκ πρώτης όψεως αυτό το επιχείρημα μοιάζει να είναι ένα νόμιμο και ισχυρό επιχείρημα ενάντια στους Δογματικούς, ο Σέξτος δεν

---

[161] *ΠΥ* ΙΙ 5: *οἷον γοῦν ὅταν ὁ Στωικὸς πρὸς τὸν Ἐπικούρειον ζητῇ λέγοντα ὅτι διῄρηται ἡ οὐσία ἢ ὡς ὁ θεὸς οὐ προνοεῖ τῶν ἐν κόσμῳ ἢ ὅτι ἡ ἡδονὴ ἀγαθόν*.
[162] *ΠΥ* ΙΙ 6: *ὥστε οὐ δύνανται περί τινος ζητεῖν πρὸς ἀλλήλους*.

μοιάζει να το εκτιμά ως τέτοιο. Αυτό υπονοείται στον τρόπο με τον οποίο εισάγει το δεύτερο επιχείρημά του. Γράφει:

> *ΠΥ* II 6: *μᾶλλον δέ, εἰ χρὴ μὴ ληρεῖν*… ή μάλλον για να αποφύγουμε τις ανοησίες…

Δεν θα έπρεπε να κατανοήσουμε εδώ το *ληρεῖν* κυριολεκτικά, καθώς η χρήση της φράσης *εἰ χρὴ* ή *δεῖ μὴ ληρεῖν* δεν σημαίνει ότι κάποιος πράγματι έχει πει ανοησίες, αλλά μόνο ότι αυτό που έχει ειπωθεί δεν είναι αυτό που έχει σημασία, δεν είναι αυτό που είναι σημαντικό, και ότι τώρα περνάμε στο ουσιώδες. Παρ' όλα αυτά, με αυτή τη φράση ο Σέξτος εκφράζει την άποψη ότι αυτό το επιχείρημα, τουλάχιστον σε σύγκριση με αυτό που ακολουθεί, δεν είναι ένα ιδιαίτερα αποτελεσματικό επιχείρημα ενάντια στους Δογματικούς.

Θα μπορούσε κανείς να επιχειρηματολογήσει ότι η συνθήκη στην περίπτωση της έρευνας των Δογματικών ενάντια σε άλλους Δογματικούς δεν είναι ίδια με αυτή της έρευνας των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς. Παρ' όλο που οι Δογματικοί, ακριβώς όπως οι Σκεπτικοί, δεν μπορούν να καταλαμβάνουν, με τη δογματική έννοια του *καταλαμβάνειν*, τις θέσεις των αντιπάλων τους, ωστόσο καταλαμβάνουν –ή τουλάχιστον, σε αντίθεση με τους Σκεπτικούς, ισχυρίζονται ότι καταλαμβάνουν– κάποια πράγματα, για παράδειγμα το τι είναι ο Θεός. Επομένως, αντί να υποχρεώνονται να υιοθετήσουν το εναλλακτικό νόημα που προτείνει ο Σέξτος, το *νοεῖν ἁπλῶς* για το *καταλαμβάνειν*, ενδεχομένως να χρειάζονται μόνο να δείξουν πώς η *κατάληψις* που διαθέτουν για το θέμα είναι επαρκής για να τους αποκαλύψει και ότι η θέση τους είναι αληθής και ότι η θέση των αντιπάλων τους είναι ψευδής.

Υπήρχε όμως μια κοινή πρακτική διαλόγου ανάμεσα στις φιλοσοφικές σχολές που δεν ήταν αυτού του είδους. Σύμφωνα με αυτή την πρακτική, όταν οι φιλόσοφοι ερευνούσαν ο ένας ενάντια στις θέσεις του άλλου, ακολουθούσαν και συνέχιζαν την παράδοση του σωκρατικού ελέγχου. Χρησιμοποιούσαν διαλεκτικά επιχειρήματα που στηρίζονταν στα λεγόμενα των αντιπάλων τους για να αποκαλύψουν τις αντιφάσεις που ενείχαν οι θέσεις και οι απόψεις των

αντιπάλων τους. Στόχευαν, έτσι να δείξουν ότι οι αντίπαλοί τους δεν νομμοποιούνταν να ισχυρίζονται ότι έχουν πραγματική γνώση του θέματος. Μια τέτοια πρακτική, όπως και ο σωκρατικός έλεγχος, δεν προϋποθέτει ότι ο διαλεκτικός που επιχειρηματολογεί ενάντια σε έναν αντίπαλο, κατέχει ή ισχυρίζεται ότι κατέχει οποιαδήποτε γνώση επί του θέματος. Το μόνο που προϋποθέτει είναι μια κατανόηση, αν όχι μια βαθύτερη αντίληψη, του τι ισχυρίζεται ο αντίπαλος. Είναι αυτή η πρακτική που ακολουθούσαν ειδικά οι Ακαδημεικοί και οι Πυρρώνειοι.[163]

Όσο ζωτικής σημασίας κι αν ήταν στην πράξη, ή αν θεωρούνταν ότι είναι, αυτή η πλευρά της φιλοσοφικής συζήτησης, δεν συνδέονταν ουσιωδώς με το τι είναι ο Δογματισμός. Παρ' όλο που ο Δογματικοί ενδεχομένως δεν θα ήθελαν να χάσουν τη δυνατότητα να επιχειρηματολογούν με ένα τέτοιο διαλεκτικό τρόπο, ίσως να ήταν από τα πράγματα που μπορούσαν να χάσουν. Από την άλλη, οι επιφυλάξεις του Σέξτου για την αποτελεσματικότητα αυτού του πρώτου επιχειρήματος ίσως να αφορούν απλώς το γεγονός ότι, σε αντίθεση με την έρευνα των Δογματικών ενάντια στις θέσεις άλλων Δογματικών, η έρευνα των Δογματικών για τα *ἄδηλα*, που είναι ακριβώς η έρευνα μέσα από την οποία οδηγούνται στην υιοθέτηση δογματικών θέσεων, είναι πολύ πιο σημαντική για αυτούς, εφόσον συνδέεται άμεσα με το τι είναι ο Δογματισμός.

1. 5. Η έρευνα των Δογματικών για τα *ἄδηλα*: μια εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* ενάντια στους Δογματικούς

΄Ετσι λοιπόν ο Σέξτος εισάγει ένα δεύτερο επιχείρημα που το παρουσιάζει ως πραγματικά αποφασιστικό ενάντια στο Δογματισμό συνολικά. Περνάει από την έρευνα των Δογματικών ενάντια σε θέσεις άλλων Δογματικών, στην έρευνα των Δογματικών για τα *ἄδηλα*. Το παράδοξο του *Μένωνα* αφορά τη δυνατότητα μιας τέτοιας αυτόνομης φιλοσοφικής έρευνας όπως αυτή των Δογματικών για τα *ἄδηλα*. Ωστόσο, όταν ο Σέξτος εστιάζει σε αυτό το είδος

[163] Βλ. M. Frede, "The Sceptics", στο D. Furley (επιμ.), *From Aristotle to Augustine*, *Routledge history of philosophy* 2, Λονδίνο 1999, σσ. 265-267 και 'The Sceptic's Two Kinds of Assent', στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, σσ. 129-130.

έρευνας, δεν επιχειρεί απλώς να παγιδέψει τους Δογματικούς με το παλιό παράδοξο όπως αυτό είχε διατυπωθεί στον *Μένωνα*, αλλά το προσαρμόζει στο στόχο του, ο οποίος είναι να δείξει ότι οι ίδιοι οι Δογματικοί δεν μπορούν να θεωρούν ότι η *κατάληψις* που προ-απαιτείται στην έρευνά τους για τα *ἄδηλα* είναι *κατάληψις* με τη δογματική έννοια. Η αναπροσαρμογή που επιχειρεί του παραδόξου του *Μένωνα* λαμβάνει επίσης υπ' όψιν ότι η θέση των Δογματικών είναι ριζικά διαφορετική από αυτή του πλατωνικού Σωκράτη, που πρώτος θέτει το παράδοξο σύμφωνα με το οποίο δεν είναι δυνατό για τον άνθρωπο να ερευνήσει ούτε για αυτό που γνωρίζει ούτε για αυτό που δεν γνωρίζει. Γιατί ενώ ο Σωκράτης δηλώνει ότι δεν γνωρίζει τίποτα, οι δογματικοί φιλόσοφοι της Ελληνιστικής εποχής δηλώνουν πρώτον ότι έχουν βρει την αλήθεια, και δεύτερον ότι έχουν λύσει το πρόβλημα του πώς κάποιος μπορεί να ερευνά για αυτό που δεν γνωρίζει: σε γενικές γραμμές, ισχυρίζονταν ότι υπάρχει κάποιου είδους άμεση γνώση, η απόκτηση της οποίας δεν προϋποθέτει έρευνα, και αυτή η γνώση είναι η φάση για έρευνα η οποία οδηγεί σε περαιτέρω απόκτηση γνώσης.[164] Ξέρουμε ότι για παράδειγμα οι Στωικοί απαντούσαν στο παράδοξο του *Μένωνα* με τις φυσικές έννοιες.[165]

---

[164] Βλ. *M* VII 25: *τὰ μὲν ἐναργῆ διὰ κριτηρίου τινὸς αὐτόθεν γνωρίζεσθαι δοκεῖ, τὰ δὲ ἄδηλα διὰ σημείων καὶ ἀποδείξεων κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν ἐξιχνεύεσθαι.*

[165] Οι μελετητές συμφωνούν ως προς αυτό, και στηρίζονται κυρίως στο *SVF* II 104: *Ὅτι ἄπορον ὄντως εἰ οἷόν τε ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν, ὡς ἐν Μένωνι* (81d) *προβέβληται· ...οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὰς φυσικὰς ἐννοίας αἰτιῶνται.* Για παράδειγμα ο M. Frede υποστηρίζει ότι "Plutarch (ap. Olympiodorum *In Plat. Phaed.* p. 156, 1-8 Norvin=*SVF* II 104) explicitly tells us that the Stoics recurred to the doctrine of natural notions to deal with this problem of Meno", στο "The Stoic conception of reason" στο K. Boudouris (επιμ.), *Hellenistic Philosophy* τομ. ii, Αθήνα 1994, σ. 54. Ο Sandbach παρατηρεί: "Preconception, according to the Stoic theory of knowledge, made possible the search for and discovery of new knowledge. That is, having a general idea of the characteristics of a thing, we have an indication of the lines to follow in a search for more definite knowledge", "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", στο A. A. Long (επιμ.), *Problems in Stoicism,* London 1971, σ. 27. Ο Brittain έχει επίσης δείξει πώς οι φυσικές έννοιες είναι η στωική απάντηση στο παράδοξο του *Μένωνα* ως εξής: "we start off our rational lives with a stock of preliminary, but secure, knowledge of the world. The point of starting out with this set of concepts is to enable us to gain further knowledge about the world by a process of inquiry, and hence arrive at the state of wisdom or perfected reason" και "… the inquirer begins with the content of his preconception of the thing he is inquiring about, and eventually ends up with a formal definition expressing his knowledge of it", στο "Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa", στο D. Frede και B. Inwood (επιμ.), *Language and Learning*, Καίμπριτζ 2005, σσ. 179-180.

Ο Σέξτος, τώρα, δεν επιχειρηματολογεί, ακολουθώντας το παράδοξο του *Μένωνα*, ότι οι Δογματικοί είτε, στην περίπτωση που καταλαμβάνουν με τη δογματική έννοια κάποια πράγματα, δεν ερευνούν περαιτέρω σε σχέση με αυτά γιατί μια τέτοια έρευνα δεν θα είχε νόημα, είτε, στην περίπτωση που δεν τα καταλαμβάνουν, δεν μπορούν ούτε να ξεκινήσουν να ερευνούν για αυτά. Ο πρωταρχικός στόχος του εδώ δεν είναι να επιχειρηματολογήσει για το ότι οι Δογματικοί αποκλείονται από την έρευνα.[166] Αντίθετα, μια βασική κίνηση σε αυτό το επιχείρημα είναι να δεσμεύσει τους Δογματικούς στο ότι είναι απαραίτητο για την υιοθέτηση από μέρους τους θέσεων για τα *ἄδηλα* να προηγείται σχετική έρευνα.

Ο Σέξτος ξεκινάει από το γεγονός ότι ένας Δογματικός που υιοθετεί θέσεις και πεποιθήσεις *περί ἀδήλου πράγματος* δεν μπορεί παρά να ισχυρίζεται ότι έχει *κατάληψιν* αυτού του πράγματος.[167] Στη συνέχεια παρουσιάζει δύο πιθανούς τρόπους με τους οποίους ο Δογματικός μπορεί να ισχυρίζεται ότι έχει *κατάληψιν* κάποιου πράγματος:

> *ΠΥ* ΙΙ 7: *ἤτοι αὐτόθεν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσὸν αὐτῷ… ἢ διά τινος ἐρεύνης καὶ ζητήσεως*
>
> είτε άμεσα και από μόνο του και έχοντας πέσει με ενάργεια στην αντίληψή του …ή με κάποια έρευνα και αναζήτηση.[168]

---

[166] Παρ' όλο που αυτό υπονοεί στην αρχή των *ΠΥ*, όταν επισημαίνει ότι οι Δογματικοί ισχυρίζονται ότι έχουν βρει την αλήθεια και επομένως, σε αντίθεση με τους Σκεπτικούς που συνεχίζουν να ερευνούν, εκείνοι εγκαταλείπουν την έρευνα. Αυτό το επιχείρημα το βρίσκουμε ξανά εδώ στο *ΠΥ* ΙΙ 11, ως συμπληρωματικό επιχείρημα, μετά τα επιχειρήματα που αφορούν το νόημα που δίνουν οι Δογματικοί στο *καταλαμβάνειν* σε συμφραζόμενα όπου αυτό προηγείται της έρευνας.

[167] *ΠΥ* ΙΙ 6: *ὁ γὰρ περί τινος ἀδήλου πράγματος ἀποφαινόμενός τε καὶ δογματίζων ἤτοι κατειληφὼς αὐτὸ ἀποφαίνεσθαι περὶ αὐτοῦ λέξει ἢ μὴ κατειληφώς. ἀλλ' εἰ μὲν μὴ κατειληφώς, ἄπιστος ἔσται.*
Γιατί αυτός που αποφαίνεται για κάτι *ἀδήλον* και υιοθετεί μια δογματική θέση, είτε θα πει ότι αποφαίνεται για αυτό μετά από *κατάληψιν* σε σχέση με αυτό ή χωρίς *κατάληψιν*. Αλλά αν είναι χωρίς *κατάληψιν*, δεν θα είναι αξιόπιστος.

[168] Μεταφράζω εδώ το "*κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσὸν αὐτῷ*" ως "έχοντας πέσει με ενάργεια στην αντίληψή του" και δεν ακολουθώ τον Bury που μεταφράζει "owing to the clear impression it has made on him" ή τους Annas/Barnes που μεταφράζουν "by an evident impression". Η χρήση του όρου "impression", εντύπωση, στη μετάφραση θα μπορούσε να είναι παραπλανητική. Ο Σέξτος δεν χρησιμοποιεί τον τεχνικό όρο *φαντασία*. Παρ' όλο που το *ὑποπεσὸν* θα μπορούσε να υπονοεί ότι μιλάει για εντυπώσεις, εφόσον σε τέτοια συμφραζόμενα συνήθως χρησιμοποιεί το ρήμα *ὑποπίπτειν*, υπάρχουν και περιπτώσει που χρησιμοποιεί αυτό το ρήμα για να αναφερθεί λιγότερο τεχνικά σε κάτι που πέφτει στην αντίληψη κάποιου, όπως συμβαίνει στο *ΠΥ* Ι 35. Επίσης, πράγμα πιο σημαντικό, δεν είναι μόνο εντυπώσεις που

Αλλά ο πρώτος τρόπος *καταλήψεως* κάποιου πράγματος άμεσα και με ενάργεια, χωρίς έρευνα δεν μπορεί να αφορά κάτι *ἄδηλον*. Μπορεί μόνο να αφορά αυτό που σε άλλες περιπτώσεις ο Σέξτος αποκαλεί *ἐναργές* ή *πρόδηλον*. Ο Σέξτος εδώ θεωρεί δεδομένο ότι οι Δογματικοί δεσμεύονται ότι το *ἄδηλον* και το *ἐναργές* ή το *πρόδηλον* αντιτίθενται με δύο τρόπους: πρώτον, το *ἐναργές* συλλαμβάνεται άμεσα και αφ' εαυτού του, ενώ το *ἄδηλον* δεν συλλαμβάνεται με αυτό τον τρόπο· και δεύτερον, το *ἐναργές* είναι " για όλους εξίσου φανερό και αποδεκτό και όχι αντικείμενο διαφωνίας" (§8: *πᾶσιν ἐπ' ἴσης φαινόμενον καὶ ὁμολογούμενον καὶ μὴ διαπεφωνημένον*), ενώ για το *ἄδηλον* υπάρχει διαφωνία και διαμάχη.[169]. Και όπως καταλήγει τώρα ο Σέξτος στο επιχείρημά του, εφόσον ο Δογματικός αποφαίνεται και επιβεβαιώνει την πραγματική ύπαρξη κάποιου από τα *ἄδηλα*, που σημαίνει ότι αποφαίνεται και επιβεβαιώνει κάτι για το οποίο υπάρχει διαφωνία και όχι γενική αποδοχή[170], δεν θα το έχει συλλάβει από μόνο του και έχοντας αυτό πέσει με ενάργεια στην αντίληψή του.[171] Ο Δογματικός μας μπορεί να ισχυριστεί ότι το έχει συλλάβει μόνο μετά από έρευνα. Το επιχείρημα του Σέξτου είναι σχεδιασμένο

μπορεί να είναι εναργείς, αλλά σύμφωνα με τον Επίκουρο για παράδειγμα, οι *προλήψεις* και τα *πάθη* είναι επίσης εναργή. (Βλ. K. Ierodiakonou, 'The notion of *enargeia* in Hellenistic Philosophy', υπό δημοσίευση). Νομίζω ότι ο Σέξτος δεν ήθελε να μιλήσει ειδικά για εντυπώσεις εδώ, εφόσον παρουσιάζει μια γενική δογματική απάντηση που στηρίζεται γενικά στην ενάργεια. Για τον ίδιο λόγο δεν υιοθετώ την μετάφραση του B. Mates: "affecting him directly, through itself and with clarity", που θα μπορούσε να κάνει αυτό το είδος *καταλήψεως* χωρίς έρευνα να προέρχεται μόνο από τα *πάθη*.

[169] Ο Σέξτος παρουσιάζει ρητά τους Δογματικούς γενικά να δεσμεύονται σε αυτή την αντίθεση μεταξύ των εννοιών *ἄδηλον* και *ἐναργές* ή *πρόδηλον* στα ακόλουθα χωρία: *M* VIII 141: *Ἐπεὶ τῶν πραγμάτων διττή τις ἔστι κατὰ τὸ ἀνωτάτω διαφορά, καθ' ἣν τὰ μέν ἐστι πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα (καὶ πρόδηλα μὲν τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῇ διανοίᾳ, ἄδηλα δὲ τὰ μὴ ἐξ αὑτῶν ληπτά)· M* VIII 322: *Τὸ μὲν πρόδηλον καὶ ἐναργὲς πάντῃ πρόδηλόν ἐστι καὶ ἐναργές, συμπεφώνηταί τε παρὰ πᾶσι, καὶ οὐδεμίαν διολκὴν ἐπιδέχεται· τὸ δὲ ἄδηλον διαπεφώνηταί τε καὶ εἰς διολκὴν πίπτειν πέφυκεν*. Βλ. επίσης για το *ἐναργές* ως αυτό που συλλαμβάνεται άμεσα: *ΠΥ* II 98, *ΠΥ* III 4, *M* VII 364· ως γενικά αποδεκτό και όχι αντικείμενο διαφωνίας: *M* XI 76, *M* I 185· για το *ἄδηλον* ως αυτό που δεν συλλαμβάνεται άμεσα: *ΠΥ* II 124, 178, *M* VII 366; και ως αντικείμενο διαφωνίας και διαμάχης: *ΠΥ* II 182 και M II 108.

[170] Όπως παρατηρεί ο Σέξτος: για καθένα από τα *ἄδηλα* έχει υπάρξει ατέλειωτη διαφωνία μεταξύ τους (*ΠΥ* II 8: *περὶ ἑκάστου δὲ τῶν ἀδήλων ἀνήνυτος γέγονε παρ' αὐτοῖς διαφωνία*).

[171] *ΠΥ* II 8: *οὐκ ἄρα ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσὸν αὐτῷ κατειληφὼς ἂν εἴη τὸ ἄδηλον ὁ περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ διαβεβαιούμενός τε καὶ ἀποφαινόμενος δογματικός*.

με τέτοιο τρόπο που ο ισχυρισμός των Δογματικών ότι κάποιου είδους άμεση γνώση του *ἐναργοῦς* είναι η βάση της έρευνας για τα *ἄδηλα* δεν μπορεί να επηρέασει αυτό που ο Σέξτος λέει εδώ. Οποιαδήποτε γνώση κι αν ισχυρίζονται ότι κατέχουν για παράδειγμα οι Στωικοί στη βάση των φυσικών εννοιών, στο βαθμό που είναι άμεση γνώση κάποιου *ἐναργοῦς* πράγματος, δεν είναι γνώση του *ἀδήλου*· η γνώση του *ἀδήλου* δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει κάποιου είδους έρευνα. Αυτό που θέλει να διασφαλίσει ο Σέξτος είναι ότι προκειμένου οι Δογματικοί να συλλάβουν το *ἄδηλον*, να έχουν *κατάληψιν* του *ἀδήλου,* ή για να ισχυρίζονται κάτι τέτοιο, χρειάζεται να έχουν ερευνήσει προηγουμένως σχετικά με αυτό· και αυτό είναι κάτι που δεν μπορούν να το αρνηθούν.

Αλλά η έρευνα, την οποία οι Δογματικοί δεσμεύονται να αποδεχτούν ότι προϋποθέτει η σύλληψή τους των *ἀδήλων,* γίνεται αδύνατη αν οι Δογματικοί εμμείνουν στην άποψη ότι όταν μιλάμε για το *καταλαμβάνειν* που είναι αναγκαίο να προηγείται αυτής της έρευνας πρέπει να το κατανοήσουμε με τη δογματική έννοια. Όπως επισημαίνει ο Σέξτος: "…η έρευνα απαιτεί ότι αυτό που πρόκειται να γίνει αντικείμενο έρευνας θα πρέπει πρώτα να έχει συλληφθεί με ακρίβεια και έτσι να ερευνάται· και η σύλληψη (*κατάληψις*) του αντικειμένου της έρευνας απαιτεί πάλι ότι αυτό έχει ήδη ερευνηθεί από όλες τις πλευρές. Έτσι σύμφωνα με τον κυκλικό τρόπο της απορίας γίνεται αδύνατο για αυτούς [εν. τους Δογματικούς] το να ερευνούν για τα *ἀδήλα* και να υιοθετούν δογματικές θέσεις: αν κάποιοι από αυτούς θέλουν να αρχίσουν από την *κατάληψιν*, τους οδηγούμε στο ότι πρέπει να προηγείται της *καταλήψεως* η έρευνα, και εάν θέλουν να αρχίσουν από την έρευνα, τους οδηγούμε στο ότι πρέπει πριν από την έρευνα να έχουν *κατάληψιν* αυτού που πρόκειται να ερευνήσουν".[172]

[172] *ΠΥ* II 9: *τῆς μὲν γὰρ ζητήσεως χρῃζούσης τοῦ πρότερον ἀκριβῶς κατειλῆφθαι τὸ μέλλον ζητεῖσθαι καὶ οὕτω ζητεῖσθαι, τῆς δὲ καταλήψεως τοῦ ζητουμένου πράγματος δεομένης πάλιν αὐτῆς τοῦ προεζητῆσθαι πάντως αὐτό, κατὰ τὸν διάλληλον τρόπον τῆς ἀπορίας ἀδύνατον αὐτοῖς γίγνεται καὶ τὸ ζητεῖν περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τὸ δογματίζειν, ἤν τε ἀπὸ τῆς καταλήψεως ἄρχεσθαι βούλωνταί τινες, μεταγόντων ἡμῶν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ δεῖν αὐτὸ προεζητηκέναι πρὸ τοῦ κατειληφέναι, ἤν τε ἀπὸ τῆς ζητήσεως, ἐπὶ τὸ δεῖν πρὸ τοῦ ζητεῖν κατειληφέναι τὸ μέλλον ζητεῖσθαι.*

Τώρα που έχουμε δει ολόκληρο το επιχείρημα του Σέξτου, θα ήθελα να εστιάσω στα όσα ο Σέξτος λέει για τη σημασία του όταν το εισάγει και όταν το ολοκληρώνει. Ξεκινάει με τα εξής:

> *ΠΥ* II 6: *μᾶλλον δέ, εἰ χρὴ μὴ ληρεῖν, συγχυθήσεται μὲν αὐτῶν ἅπασα ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ δογματική, συντόνως δὲ προσαχθήσεται ἡ σκεπτικὴ φιλοσοφία*
>
> Ή μάλλον –για να μη λέμε ανοησίες– σχεδόν ολόκληρος ο δογματισμός θα έρχεται σε σύγχυση, και η Σκεπτική φιλοσοφία περνάει αντιστοίχως στο προσκήνιο.

Και κλείνει με τα παρακάτω:

> *ΠΥ* II 9: *ἐξ ὧν ἀναιρεῖσθαι μὲν τὴν δογματικὴν εὑρεσιλογίαν αὐτόθεν, οἶμαι, συμβήσεται, τὴν ἐφεκτικὴν δὲ εἰσάγεσθαι φιλοσοφίαν*
>
> Και νομίζω ότι από αυτά προκύπτει άμεσα ότι αναιρούνται οι επινοήσεις και η πολυλογία των δογματικών, και εισάγεται η εφεκτική φιλοσοφία.

Είναι σχετικά εύκολο να καταλάβουμε γιατί, σύμφωνα με τον Σέξτο, αυτό το επιχείρημα έχει ένα τόσο καταστροφικό αποτέλεσμα για το Δογματισμό. Δείχνει ότι "γίνεται αδύνατο για τους Δογματικούς να ερευνούν και να υιοθετούν θέσεις για τα *ἄδηλα*",[173] και τελικά καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι Δογματικοί δεν μπορούν ούτε να συλλαμβάνουν κάτι από τα *ἄδηλα* ούτε να αποφαίνονται και να βεβαιώνουν κάτι για αυτά.[174] Έτσι οι Δογματικοί δεν μπορούν να είναι Δογματικοί. Ακόμα περισσότερο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι εξαναγκάζονται να βρεθούν στην κατάσταση που βρίσκονται οι Σκεπτικοί οι οποίοι δεν συλλαμβάνουν και δεν βεβαιώνουν τίποτα σε σχέση με τα *ἄδηλα*.

Αλλά μόνο το ότι μέσω αυτού του επιχειρήματος αναγκάζονται να περιέλθουν στην κατάσταση των Σκεπτικών δεν μου φαίνεται επαρκές για να δικαιολογήσει το ότι, σύμφωνα με όσα δηλώνει ο Σέξτος, "η Σκεπτική φιλοσοφία περνάει στο προσκήνιο", ή ότι "εισάγεται η εφεκτική φιλοσοφία". Μια λογική αντίρρηση θα ήταν ότι αν η έρευνα ενάντια στους Δογματικούς και η έρευνα για τα *ἄδηλα* γίνονται αδύνατες, αυτός που καταρρέει πρώτος

---

[173] *ΠΥ* II 9: *ἀδύνατον αὐτοῖς γίγνεται καὶ τὸ ζητεῖν περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τὸ δογματίζειν*.

[174] loc. cit: *μήτε καταλαμβάνειν αὐτοὺς δύνασθαί τι τῶν ἀδήλων μήτε ἀποφαίνεσθαι διαβεβαιωτικῶς ὑπὲρ αὐτῶν*.

δεν είναι ο Δογματισμός αλλά ο Σκεπτικισμός. Γιατί για τους Σκεπτικούς η *ἐποχὴ* δεν είναι μια στάση που υιοθετούν εκ των προτέρων και σε όλες τις περιπτώσεις, αλλά μια κατάσταση στην οποία βρίσκουν τον εαυτό τους, σε όλες τις περιπτώσεις που έχουν ερευνήσει. Αν ο Σκεπτικός αποκλείεται από την έρευνα, τότε δεν μπορεί να είναι Σκεπτικός, εφόσον αυτό που χαρακτηρίζει τους Σκεπτικούς, και από το οποίο έχουν πάρει και το όνομά τους,[175] είναι το ότι εμμένουν στην έρευνα.

Νομίζω ότι ο Σέξτος δεν επιχειρεί να κρύψει με σοφιστείες τα καταστροφικά αποτελέσματα που έχει αυτή η εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* για το Σκεπτικισμό προβάλλοντας τα καταστροφικά αποτελέσματα που έχει για το Δογματισμό. Πρώτα από όλα μπορούμε να υποθέσουμε ότι η μόνη εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* που ο Σέξτος θεωρεί ότι αφορά το Σκεπτικισμό είναι αυτή ειδικά σύμφωνα με την οποία οι Σκεπτικοί δεν μπορούν να ερευνήσουν για τις θέσεις των Δογματικών. Δεν μοιάζει να θεωρεί ότι οι Σκεπτικοί γενικά ως σκεπτικοί, δηλαδή ως ερευνητές, απειλούνται από τη γενική αμφισβήτηση της δυνατότητας της έρευνας όπως τη βρίσκουμε στο *Μένωνα*. Στην παρουσίαση του Σκεπτικισμού στο πρώτο βιβλίο των *ΠΥ*, ο Σέξτος δεν συζητά το παράδοξο του *Μένωνα*. Και δεν μοιάζει να θεωρεί ότι το επιχείρημά του ενάντια στη δυνατότητα των Δογματικών να ερευνούν για τα *ἄδηλα* αφορά επίσης και τους Σκεπτικούς. Αυτό μπορεί να ισχύει μόνο αν οι Σκεπτικοί όχι μόνο δεν υιοθετούν δογματικές θέσεις για τα *ἄδηλα,* αλλά επίσης δεν ερευνούν αυτόνομα για τα *ἄδηλα* –όπως συμβαίνει με τους Δογματικούς– αλλά εμπλέκονται σε αυτή την έρευνα μόνο όταν ερευνούν σε αντίθεση με τους Δογματικούς.

Το παράδοξο του *Μένωνα* αφορά μια συγκεκριμένη σύλληψη της φιλοσοφικής έρευνας που τη βλέπει σαν έρευνα για κάποιο αντικείμενο. Η εκδοχή του παραδόξου του Μένωνα που χρησιμοποιεί ο Σέξτος ενάντια στους Δογματικούς, όπως και το ίδιο το αρχικό παράδοξο, αφορούν μια έρευνα που στοχεύει στη σύλληψη μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας, ενός αντικειμένου ή ενός γεγονότος. Η έρευνα των Δογματικών για την ανεύρεση

[175] Για το όνομα "Σκεπτικοί" βλ. στο πρώτο κεφάλαιο, υπο-ενότητα 4. 1. 2.

ορισμών, ξεκινώντας από ερωτήσεις του τύπου "τι είναι τόπος;" ή "τι είναι θεός;", είναι ένα είδος έρευνας που καθίσταται αδύνατο μέσα από το παράδοξο του *Μένωνα* και μέσα από την εκδοχή του Σέξτου για αυτό το παράδοξο. Αλλά οι Σκεπτικοί εμπλέκονται σε αυτή την έρευνα μόνο στο βαθμό που επιτίθενται στους Δογματικούς. Οι αυτόνομες φιλοσοφικές έρευνες των Σκεπτικών, κατά τις οποίες, όπως επιχείρησα να δείξω στο πρώτο κεφάλαιο, οι Σκεπτικοί αντιπαραθέτουν φαινόμενα και νοούμενα με όλους τους τρόπους, δεν επηρεάζονται από αυτό το παράδοξο με τον τρόπο που επηρεάζεται η έρευνα των Δογματικών.

΄Ετσι λοιπόν, η προηγούμενη αντίρρηση αποτυγχάνει γιατί δεν κατανοεί σωστά το τι είναι οι σκεπτικές έρευνες. Οι σκεπτικές έρευνες δεν είναι πρωταρχικά και αποκλειστικά έρευνες ενάντια στους Δογματικούς, και το παράδοξο του *Μένωνα* που αποκαλύπτει ότι η έρευνα των Δογματικών για τα *ἄδηλα* είναι αδύνατη, δεν αφορά τις αυτόνομες σκεπτικές έρευνες που κάνουν πρωταρχικά τους Σκεπτικούς σκεπτικούς. Επί πλέον, αν η έρευνα των Δογματικών για τα *ἄδηλα* καθίσταται αδύνατη και το έδαφος του φιλοσοφείν απαλλάσσεται από όλες τις επινοήσεις και τις πολυλογίες των Δογματικών, αυτό που παραμένει και περνάει τώρα στο προσκήνιο είναι ο αρχικός απορητικός τρόπος του φιλοσοφείν που αποκαλύπτει την ανωμαλία των πραγμάτων· όπως επιχείρησα να δείξω στο πρώτο κεφάλαιο, είναι ακριβώς σε αυτόν τον τρόπο του φιλοσοφείν που εμμένουν οι Πυρρώνειοι. Μέσα από αυτή την οπτική μπορούμε να κατανοήσουμε τον ισχυρισμό του Σέξτου ότι η σκεπτική φιλοσοφία περνάει στο προσκήνιο· διαφορετικά, θα έπρεπε να προσάψουμε στο Σέξτο μάταιο και αστήριχτο κομπασμό.

1. 6. *Νοεῖν ἁπλῶς*: μια εναλλακτική έννοια του *καταλαμβάνειν*

Αλλά στόχος του Σέξτου εδώ δεν είναι να βγάλει τους Δογματικούς νοκ-άουτ με ένα χτύπημα. Το ότι οι Δογματικοί ερευνούν για τα άδηλα και στη βάση των ερευνών τους υιοθετούν θέσεις για αυτά είναι ένα πραγματικό γεγονός. Αυτό για το οποίο θέλει να επιχειρηματολογήσει ο Σέξτος είναι η δυνατότητα των Σκεπτικών να ερευνήσουν ενάντια σε αυτούς. Στόχος του είναι να δείξει

ότι υπάρχει μια διέξοδος από αυτό το παράδοξο που όχι μόνο διασφαλίζει το ότι είναι δυνατή η έρευνα των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς, αλλά που και οι ίδιοι οι Δογματικοί χρειάζεται να ακολουθήσουν. Ο Σέξτος παρουσιάζει στους Δογματικούς τη λύση του *νοεῖν ἁπλῶς*, την οποία είχε εισαγάγει και περιγράψει αρχικά ως "το να σκέφτεται κανείς απλά, χωρίς να βεβαιώνει και ότι είναι πραγματικά εκείνα για τα οποία μιλάει" (§4: *τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως ἐκείνων περὶ ὧν ποιούμεθα τοὺς λόγους διαβεβαιοῦσθαι*), και την οποία είχε αρχικά παρουσιάσει ως μία από τις δύο εναλλακτικές έννοιες με τις οποίες οι Δογματικοί μπορούν να κατανοήσουν την *κατάληψιν* που προηγείται της έρευνας. Καθώς οι Δογματικοί δεν μπορούν να υιοθετήσουν την έννοια που ονομάσαμε δογματική, γιατί θα είχε τόσο ανεπιθύμητες για αυτούς συνέπειες, εξαναγκάζονται να δεχτούν την εναλλακτική έννοια του *νοεῖν ἁπλῶς*. Αλλά αν αποδεχτούν αυτή την έννοια ως κατάλληλη για το *καταλαμβάνειν* όταν αυτό αναφέρεται στη σύλληψη που προηγείται της έρευνας, τότε, όπως παρατηρεί ο Σέξτος:

> *ΠΥ* II 10: *οὐκ ἔστιν ἀδύνατον [ἐν] τοῖς ἐπέχουσι περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν ἀδήλων ζητεῖν*
>
> δεν είναι αδύνατον για αυτούς που *ἐπέχουν* να ερευνούν για την πραγματικότητα των *ἀδήλων*

Χρειάζεται να έχουμε κατά νου ότι ο Σέξτος συζητά ακόμα την κριτική ότι οι Σκεπτικοί δεν μπορούν να ερευνήσουν για τις θέσεις των Δογματικών. Για αυτό το λόγο η μετάφραση των Annas/Barnes: "then investigation is not impossible for those who suspend judgment about the reality of what is unclear", δεν νομίζω ότι είναι σωστή. Ο σωστός τρόπος για να κατανοήσουμε τη φράση είναι νομίζω σύμφωνα με τη μετάφραση που δίνω παραπάνω: "δεν είναι αδύνατον για αυτούς που *ἐπέχουν* να ερευνούν για την πραγματικότητα των *ἀδήλων*". Ο Σέξτος εδώ δεν μιλάει γενικά για την έρευνα, αλλά μιλάει ειδικά για την έρευνα των Σκεπτικών για όσα λένε οι Δογματικοί. Η έρευνα για την πραγματικότητα των *ἀδήλων* είναι κεντρικό μέρος της έρευνας των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς: οι Σκεπτικοί ακολουθούν τις απαντήσεις των Δογματικών στο ερώτημα "τι είναι χ;" και στη συνέχεια θέτουν ενάντια τους το ερώτημα αν ένα χ τέτοιο όπως το παρουσιάζουν οι Δογματικοί είναι

πραγματικό, ή αν υπάρχει πραγματικά κάτι σαν αυτό· όπως κάνει ο Σέξτος για παράδειγμα όταν επιτίθεται στις δογματικές έννοιες "θεός", "αιτία", "κίνηση", "τόπος", "χρόνος", κλπ. Όσοι *ἐπέχουν* μπορούν να ερευνούν για την πραγματικότητα των *ἀδήλων*, ακριβώς γιατί μπορούν να τα νοούν απλώς, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούν να τα καταλαβαίνουν, να τα κατανοούν χωρίς να υιοθετούν για αυτά καμιά δογματική υπόθεση που θα ερχόταν σε αντίθεση με το ότι ως Σκεπτικοί *ἐπέχουν*.

1. 7. Σκεπτικοί και *νόησις ἁπλῶς*

Αλλά για να δώσει μια ολοκληρωμένη απάντηση στην κριτική ότι οι Σκεπτικοί δεν μπορούν να ερευνούν για τα λεγόμενα των Δογματικών, ο Σέξτος χρειάζεται να επιχειρηματολογήσει όχι μόνο για την αναγκαιότητα του *νοεῖν ἁπλῶς* ως του κατάλληλου νοήματος που πρέπει να αποδοθεί στο *καταλαμβάνειν* που προηγείται της έρευνας, αλλά και για το πώς μια τέτοια κατανόηση και σκέψη είναι πράγματι δυνατή για τους Σκεπτικούς. Προχωρά λοιπόν στην περιγραφή της διαδικασίας μέσα από την οποία οι Σκεπτικοί φτάνουν στο να νοούν απλώς τις θέσεις των Δογματικών για τα *ἄδηλα*.

Ο Σέξτος εξηγεί ότι ο Σκεπτικός δεν είναι αποκλεισμένος από μια συγκεκριμένη διαδικασία νόησης (*νοήσεως γὰρ οὐκ ἀπείργεται ὁ σκεπτικός, οἶμαι*), την οποία περιγράφει ως εξής:

> *ΠΥ* II 10: *ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ⟨καὶ⟩ κατ' ἐνάργειαν φαινομένων αὐτῷ λόγων γινομένης καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων.*

Το πρώτο μέρος (*ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ⟨καὶ⟩ κατ' ἐνάργειαν φαινομένων αὐτῷ λόγων γινομένης*) περιγράφει από που προέρχεται αυτό το είδος νόησης. Η δομή, η μετάφραση και η ερμηνεία αυτής της φράσης είναι προβληματικές, όπως μπορούμε να δούμε και από τις διαφορετικές μεταφράσεις που έχουν προταθεί από τους μελετητές. Τα προβλήματα οφείλονται εν μέρει στις δύο διαφορετικές εκδοχές του κειμένου που βρίσκουμε στα χειρόγραφα. Η εκδοχή που παραθέτω παραπάνω είναι αυτή που υιοθετεί ο Mutschmann στην έκδοση Teubner (*Pyrrhoniae Hypotyposes*,

επιμ. H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera,* τομ. 1. Leipzig 1958), ο οποίος ακολουθώντας τα κύρια χειρόγραφα διαβάζει *λόγων* αντί *λόγῳ.* Σε κάποια χειρόγραφα βρίσκουμε *λόγῳ·* ο Bury προτιμάει αυτή την εκδοχή, ακολουθώντας την έκδοση του I. Bekker (Βερολίνο 1842), στην έκδοση Loeb.

Ο Bury μεταφράζει: "…from mental conception which arises through the reason itself [διαβάζοντας *αὐτῷ λόγῳ*] as a result of passive impressions and clear appearances". Ο Burnyeat προτείνει μια ερμηνεία που ακολουθεί αυτή τη μετάφραση όταν γράφει: "For Sextus insists that the sceptic is not prohibited from *noesis*, the forming of conceptions. He can form his own conceptions just so long as the basis for this is that things he experiences appear clearly to reason itself and he is not led into any commitment to the reality of the things conceived (*PH* II 10)"[176] (προφανώς διαβάζει και αυτός *αὐτῷ λόγῳ*). Οι Annas/Barnes μεταφράζουν διαφορετικά: "…from having thoughts, if they arise from things which give him a passive impression and appear evidently to him" (παραλείπουν εντελώς την επίμαχη λέξη). Και ο B. Mates μεταφράζει: "…from a conception that arises during the discussion itself [διαβάζει και αυτός *αὐτῷ λόγῳ* αλλά το κατανοεί διαφορετικά] from clear appearances affecting him passively".

Νομίζω ότι αν στηριχτούμε μόνο στη δομή και το συντακτικό της φράσης δεν θα έχουμε επαρκή επιχειρήματα για να επιλέξουμε τη μια ή την άλλη εκδοχή του κειμένου, ή τη μια ή την άλλη μετάφραση. Για να κατανοήσουμε το χωρίο χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν τα συμφραζόμενα. Στο *ΠΥ* Ι 24 ο Σέξτος είχε αναφερθεί στο γεγονός ότι οι Σκεπτικοί είναι εκ φύσεως ικανοί να νοούν (*φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν*). Αλλά τα συμφραζόμενα του χωρίου που συζητάμε εδώ καθιστά απίθανη την υπόθεση ότι ο Σέξτος δίνει σε αυτό μια περιγραφή του πώς με φυσικό τρόπο οι Σκεπτικοί νοούν γενικά τα πράγματα. Επομένως θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε, όπως κάνουν οι Annas/Barnes, ότι ο Σέξτος μιλάει γενικά για τα πράγματα που προκαλούν στο Σκεπτικό παθητικές εντυπώσεις και του εμφανίζονται με ενάργεια

[176] 'Can the Sceptic live his scepticism', στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.) *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1977, σ. 40.

(υποθέτοντας κάτι σαν *πραγμάτων* ή *ὄντων* συντακτικά ως υποκείμενο της φράσης *τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ' ἐνάργειαν φαινομένων*).

Αν υιοθετούσαμε μια τέτοια υπόθεση, θα καταλήγαμε σε μια πολύ προβληματική περιγραφή της γενικής ικανότητας των Σκεπτικών να νοούν. Σύμφωνα με αυτήν, η νόηση των Σκεπτικών δεν ενέχει με κανένα τρόπο την πραγματικότητα ή την ύπαρξη των όσων νοούν οι Σκεπτικοί, όπως καθορίζεται από το δεύτερο μέρος της περιγραφής του Σέξτου για αυτό το είδος νόησης (§ 10: *καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων*). Μια τέτοια περιγραφή δύσκολα θα απέδιδε την ικανότητα νόησης στην οποία οι Σκεπτικοί φτάνουν με φυσικό τρόπο, όπως απαιτεί το *φυσικῶς* στο *ΠΥ* Ι 24. Για παράδειγμα, όταν ο Σκεπτικός νοεί και σκέφτεται για παράδειγμα ότι το φαγητό που δοκιμάζει είναι νόστιμο, θα έπρεπε να έχει αυτή τη σκέψη έτσι που να μην ενέχεται με κανένα τρόπο το ότι υπάρχει φαγητό στο στόμα του, ή ότι υπάρχει γενικά κάτι σαν το φαγητό. Και επί πλέον, στην περίπτωση που εδώ έχουμε μια τέτοια περιγραφή, δεν θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε το πώς φαινόμενα που προέρχονται από πράγματα που εμφανίζονται με ενάργεια θα μπορούσαν να βοηθήσουν το Σκεπτικό να νοήσει και να κατανοήσει τις θέσεις των Δογματικών για τα *ἄδηλα*. Εκτός κι αν θεωρήσουμε ότι αυτό που θέλει να πει εδώ ο Σέξτος είναι ότι οι Σκεπτικοί έχουν την ικανότητα να νοούν, και μόνο εξ' αυτού είναι ικανοί να νοούν και τα λεγόμενα των Δογματικών· αλλά πάλι, αν αυτό είναι που θέλει να πει, μένει ανοιχτή η πιθανότητα ο Σκεπτικός να μην είναι σε θέση να νοήσει τα λεγόμενα των Δογματικών γιατί ενδεχομένως να μην έχει γνώση του ειδικού νοήματος που έχουν οι τεχνικοί όροι των Δογματικών. Όπως έχουμε δει ο Σέξτος, εισάγει αυτή την περίπτωση στη συζήτηση στο §2-3, ακριβώς πριν την εισαγωγή του *νοεῖν ἁπλῶς*, ως ενός πιθανού τρόπου με τον οποίο οι Σκεπτικοί νοούν τα λεγόμενα των Δογματικών.

Τα συμφραζόμενα του επιχειρήματος του Σέξτου δείχνουν ότι ο Σέξτος δεν δίνει μια περιγραφή γενικά της ικανότητας των Σκεπτικών για νόηση. Αλλά περιγράφει το πώς μπορούν οι Σκεπτικοί να νοούν ειδικά τα λεγόμενα των Δογματικών, και επομένως το πώς μπορούν να ερευνούν ενάντιά τους,

αμφισβητώντας την πραγματικότητα και την ύπαρξη των *ἀδήλων* για τα οποία οι Δογματικοί υιοθετούν θέσεις. Αλλά πάλι θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι αυτό που λέει ο Σέξτος είναι πως αυτά τα *ἄδηλα* προκαλούν στο Σκεπτικό παθητικές εντυπώσεις και του εμφανίζονται με ενάργεια, και ότι με αυτό τον τρόπο οι Σκεπτικοί είναι σε θέση να τα νοούν. Αν ήταν έτσι, τότε τα *ἄδηλα* δεν θα ήταν *ἄδηλα,* αντίθετα θα ήταν εναργή. Επομένως είτε πρέπει να είναι κάτι άλλο που προκαλεί στο Σκεπτικό παθητικές εντυπώσεις και του εμφανίζεται με ενάργεια, ή ο Σέξτος μιλάει γενικά για παθητικές εντυπώσεις και εναργή φαινόμενα των Σκεπτικών, χωρίς να προσδιορίζει τι είναι αυτό που εντυπώνεται παθητικά και εμφανίζεται σε αυτούς με ενάργεια. Αλλά για να καταλήξουμε σε κάποια ερμηνεία, χρειάζεται πρώτα να ξεκαθαρίσουμε το πώς θα έπρεπε να κατανοήσουμε το *αὐτῷ* στη φράση μας.

Νομίζω ότι δεν είναι σωστό να διαβάσουμε το *αὐτῷ* μαζί με το *λόγῳ* όπως το βρίσκουμε σε κάποια χειρόγραφα, και να μεταφράσουμε ακολουθώντας τους Bury και Burnyeat ως "reason itself", "στον ίδιο το λόγο". Ο Σέξτος χρησιμοποιεί τη φράση *αὐτὸς λόγος* συνήθως για να αναφερθεί στο ίδιο επιχείρημα ή σε αυτό το ίδιο επιχείρημα, και κάποιες φορές στον ίδιο ορισμό ή στην ίδια αναλογία.[177] Δεν έχουμε καμία άλλη περίπτωση στην οποία ο Σέξτος να μιλάει για τον ίδιο το λόγο. Από την άλλη νομίζω ότι μπορούμε να διαβάσουμε το *αὐτῷ* μαζί με τη φράση *τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ⟨καὶ⟩ κατ' ἐνάργειαν φαινομένων*, και έτσι να θεωρήσουμε ότι αναφέρεται στον Σκεπτικό που έχει αυτές τις παθητικές εντυπώσεις και προσλαμβάνει με ενάργεια αυτά τα φαινόμενα (ακολουθώντας τους Annas/Barnes). Το *αὐτῷ* προσδιορίζει τη φράση *τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ⟨καὶ⟩ κατ' ἐνάργειαν φαινομένων* με τρόπο που καθιστά σαφές ότι ο Σέξτος δεν μιλάει για φαινόμενα που εμφανίζονται από μόνα τους με ενάργεια, ανεξάρτητα από το σε ποιον εμφανίζονται, αλλά για φαινόμενα που εμφανίζονται με ενάργεια ειδικά σε κάποιον, εδώ στον Σκεπτικό. Αυτός είναι ένας προσδιορισμός που ο

[177] Βλ. *ΠΥ* I 50, 99, 219, II 63, 68, 161, 181, 248, III 52, 84, 166, *M* VII 41, 104, 144, 189, 292, 305, 366, 368, 392, 410, VIII 153, 163, 210, 467, 481, IX 107, 264, 273, 284, 320, X 5, 59, 79, 158, 211, 214, 243, 266, 272, 290, 323, 342, XI 44, 90, 117, 128, I, 113, III 112, V 10.

Σέξτος χρησιμοποιεί συχνά όταν μιλάει για τα φαινόμενα που ακολουθεί ο Σκεπτικός.[178]

Η ανάγνωση του Burnyeat σύμφωνα με την οποία ο Σέξτος μιλάει για πράγματα που εμφανίζονται με ενάργεια στο λόγο, θα μπορούσε να υποστηριχτεί από τον ισχυρισμό του Burnyeat ότι "…sometimes he [Sextus] goes so far as to speak of things appearing to reason (*λόγος*) or thought (*διάνοια*) (ambiguously so *PH* II 10, *M* VIII 70, unambiguously *M* VII 25, *M* VIII 141)".[179] Αλλά εκτός από το χωρίο που συζητάμε εδώ, δηλαδή το *ΠΥ* II 10, κανένα από τα άλλα χωρία που παραθέτει ο Burnyeat δεν αναφέρονται σαφώς ή ασαφώς σε πράγματα που εμφανίζονται στο λόγο, αλλά μόνο σε πράγματα που εμφανίζονται στη διάνοια.

Είναι επομένως απίθανο το *λόγῳ* ή το *αὐτῷ λόγῳ* να προσδιορίζει τη φράση μας. Αν τα όσα έχω πει για το *αὐτῷ λόγῳ* και για το *αὐτῷ* είναι σωστά τότε είναι απίθανο το *λόγῳ* να είναι εδώ η σωστή λέξη. Από την άλλη, το γεγονός ότι κάποια χειρόγραφα έχουν *λόγῳ* και άλλα *λόγων* δεν δικαιολογεί το να αφαιρέσουμε εντελώς τη λέξη, όπως κάνουν στη μετάφρασή τους οι Annas/Barnes. Αντίθετα το γεγονός ότι τα χειρόγραφα έχουν τον έναν ή τον άλλο τύπο της λέξης, και ότι τα βασικά χειρόγραφα έχουν *λόγων*, σημαίνει ότι θα πρέπει να αποδεχτούμε τον έναν από τους δύο τύπους και με δεδομένους τους λόγους για τους οποίους είναι απίθανο το *λόγῳ* να είναι εδώ η σωστή λέξη, θα πρέπει να αποδεχτούμε το *λόγων* (δηλαδή το κείμενο του Mutschmann), και να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε το ρόλο του στη φράση μας. Νομίζω ότι η πιο ορθή συντακτικά ερμηνεία θα ήταν η φράση *τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων ‹καὶ› κατ᾽ ἐνάργειαν φαινομένων* να προσδιορίζει το *λόγων*, που είναι συντακτικά και το υποκείμενο της φράσης. Επομένως αυτά που αντιλαμβάνεται παθητικά ο Σκεπτικός και του εμφανίζονται με ενάργεια είναι λόγοι, τα επιχειρήματα, οι ορισμοί, οι όροι που χρησιμοποιούν οι Δογματικοί για να αναφερθούν στα *ἄδηλα*. Καμιά

[178] Βλ. για παράδειγμα *ΠΥ* I 4, 15, 20, 78.
[179] 'Can the Sceptic live his scepticism', στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.) *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1977, σ. 39.

απευθείας εντύπωση ή εναργής εμφάνιση οποιονδήποτε πραγματικών αντικείμένων δεν χρειάζεται για το είδος νόησης που περιγράφει εδώ ο Σέξτος. Θα μπορούσε κάποιος να έχει μια εναργή εντύπωση όχι μόνο από ένα πράγμα αλλά επίσης από συγκεκριμένους λόγους, χωρίς να έχει οποιαδήποτε άμεση εντύπωση από κάποια πραγματικότητα στην οποία αυτοί οι λόγοι υποτίθεται ότι αντιστοιχούν. Ακόμα και για τους Στωικούς, υπήρχε η πιθανότητα μια σκέψη να έρθει στο νου χωρίς να προκαλείται άμεσα από ένα εξωτερικό αντικείμενο, αλλά μέσω τη συζήτηησης για κάτι.[180]

Παρ' όλο που ο Mates κατανοεί τη δομή του χωρίου διαφορετικά, η μετάφραση που δίνει ("…from a conception that arises during the discussion itself from clear appearances affecting him passively") υπονοεί μια παρόμοια ερμηνεία.

Αυτή η ερμηνεία δεν στηρίζεται μόνο στη δομή του χωρίου μας, αλλά, πράγμα πιο σημαντικό, υποστηρίζεται από τα συμφραζόμενα. Η περιγραφή του Σέξτου αφορά το *νοεῖν ἁπλῶς* όπως το εισήγαγε στο *ΠΥ* ΙΙ 4. Αυτό το *νοεῖν ἁπλῶς* έχει ως αντικείμενο *τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα*· και αυτά αντιστοιχούν, σύμφωνα με την εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* που παρουσιάζει ο Σέξτος στο *ΠΥ* ΙΙ 2, στο τι καταλαμβάνει ή δεν καταλαμβάνει ο Σκεπτικός. Αμέσως μετά την παρουσίαση του παραδόξου και πριν την εισαγωγή της έννοιας του *νοεῖν ἁπλῶς*, ο Σέξτος δίνει όπως έχουμε δει ένα παράδειγμα όπου τα λεγόμενα των Δογματικών δεν καταλαμβάνονται. Σε αυτό το παράδειγμα τη θέση των λεγομένων των Δογματικών παίρνουν δύο τεχνικοί όροι της Στωικής λογικής (το *καθ' ὃ περιαιρουμένου* και το *διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα*). Παρ' όλο που οι λέξεις είναι οικείες λέξεις της ελληνικής, οι Δογματικοί τις χρησιμοποιούν σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα με εξειδικευμένο νόημα, και αυτό το εξειδικευμένο νόημα είναι που χρειάζεται να συλλάβουμε για να σκεφτούμε και να μιλήσουμε για αυτά. Επομένως φαίνεται ότι για τον Σέξτο τα *ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα* δεν είναι

[180] Όπως επισημαίνει ο Frede, σύμφωνα με τους Στωικούς "thoughts may present themselves to the mind in all sorts of ways. They may come to mind when one considers the evidence concerning a question in doubt. But many of them are brought about by the causal agency of an external object which, through the sense organs, gives rise to an impression in us", στο "The Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", στο *Essays…*, Οξφόρδη 1987, σ. 153.

κάποια πραγματικά αντικείμενα που χρειάζεται να τα συλλάβουμε, αλλά είναι τα λεγόμενα των Δογματικών, οι λέξεις τους και το τεχνικό νόημα που αυτές έχουν στο πλαίσιο της δογματικής φιλοσοφίας, αλλά και γενικότερα τα επιχειρήματα και οι θεωρίες τους.

Μια τέτοια ερμηνεία υποστηρίζεται περαιτέρω και από το γεγονός ότι ο Σέξτος κατανοεί τη γλώσσα των Δογματικών ως μια γλώσσα που στηρίζεται σε τεχνικούς όρους διακριτούς από αυτούς που χρησιμοποιούμε στην επικοινωνία μας στον καθ' ημέραν βίο. Αυτό έγινε σαφές στο *Προς Γραμματικούς,* όπου ο Σέξτος μιλώντας *propria persona,* όπως υποστήριξα στο προηγούμενο κεφάλαιο, εξηγεί ότι "υπάρχει αποδοχή κάποιων όρων στη φιλοσοφία, όπως και ειδικά στην ιατρική, και το ίδιο στη μουσική και τη γεωμετρία. Υπάρχει όμως και η απλή συνήθης χρήση του βίου των καθημερινών ανθρώπων, που διαφέρει από πόλη σε πόλη και από έθνος σε έθνος".[181] Αυτό είναι κάτι που θα το αποδέχονταν οι ίδιοι οι Δογματικοί, εφόσον για παράδειγμα στους Στωικούς βρίσκουμε τη διάκριση ανάμεσα σε κοινές έννοιες ή *προλήψεις*, οι οποίες είναι λίγο πολύ δεδομένες για όποιον μιλάει μια συγκεκριμένη γλώσσα, και τις τεχνικές έννοιες τις οποίες έχουμε μόνο χάρη σε κάποια εξειδίκευση σε ένα συγκεκριμένο γνωστικό αντικείμενο.[182]

Παρ' όλα αυτά κάποιος θα μπορούσε να προβάλει το επιχείρημα ότι εκτός από τους ξεκάθαρα τεχνικούς όρους όπως "*τὸ καθ' ὃ περιαιρουμένου*" ή "*τὸ διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα*", που τους δημιουργούν και τους υιοθετούν οι Δογματικοί, οι τελευταίοι μιλάνε επίσης για το θεό, για το χρόνο, για τον τόπο κλπ., πράγματα για τα οποία μιλάμε όλοι σε περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου.

---

[181] *M* I 232: *καὶ γὰρ ἐν φιλοσοφίᾳ ὀνομάτων τινῶν ἐστιν ἀποδοχὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ ἐξαιρέτως, καὶ ἤδη κατὰ μουσικὴν καὶ γεωμετρίαν. ἔστι δὲ καὶ βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν, κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη διαφέρουσα.*

[182] Ο Επίκτητος για παράδειγμα κάνει μια τέτοια διάκριση, *Διατριβές*, II, 11, 2: *ὀρθογωνίου μὲν γὰρ τριγώνου ἢ διέσεως ἡμιτονίου οὐδεμίαν φύσει ἔννοιαν ἥκομεν ἔχοντες, ἀλλ' ἔκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα ἕκαστον αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο οἱ μὴ εἰδότες αὐτὰ οὐδ' οἴονται εἰδέναι.* Ο M. Frede επισημαίνει ότι υπάρχουν τέτοιες τεχνικές έννοιες τις οποίες δεν έχουμε φυσικά αλλά "they rather are notions of art and in this sense artificial", στο *Hellenistic Philosophy* τομ. ii, K. Boudouris (επιμ.), Αθήνα, σ. 53).

Και πάλι όμως δεν μπορεί κανείς να συμμετέχει στη συζήτηση για τις θέσεις των Δογματικών μόνο με τη γνώση της κοινής γλώσσας. Μπορεί κάποιος να μιλάει χωρίς πρόβλημα για το χρόνο για παράδειγμα, και να επικοινωνεί αποτελεσματικά σε συμφραζόμενα του καθ' ημέραν βίου αλλά αυτό δεν επαρκεί για να κατανοήσει ένα φιλοσοφικό ορισμό για το χρόνο ή τα σχετικά φιλοσοφικά επιχειρήματα. Όπως έχει δείξει ο M. Frede, "many of these artificial or technical notions are articulations of natural notions. Thus we all have a natural notion of a human being. This is an adequate notion as far as it goes and suffices for ordinary life. But the biologist and, more generally, the philosopher has a technical notion of human being which can be regarded as the artful articulation of the natural notion we all have".[183] Οι τεχνικές έννοιες διαρθρώνονται στη βάση εξειδικευμένης φιλοσοφικής επεξεργασίας. Για να συλλάβει κανείς τις ειδικές τεχνικές σημασίες χρειάζεται να μπορεί να κατανοεί αυτά που λένε οι Δογματικοί, το πώς χρησιμοποιούν αυτούς τους όρους, πώς επιχειρηματολογούν σχετικά, τι αναζητούν. Αυτό είναι κάτι που δεν μπορούμε να το έχουμε μόνο στη βάση των εντυπώσεων που έχουμε από τον κόσμο ή στη βάση των *προλήψεών* μας. Αν υπήρχε γενική συμφωνία μεταξύ των φιλοσόφων για το πώς διαρθρώνεται στη βάση των εντυπώσεών που έχουμε από τον κόσμο ή/και στη βάση των προλήψεών μας μια γενικά αποδεκτή έννοια –του τόπου ή του χρόνου για παράδειγμα-, τότε ενδεχομένως κάποιος να μπορούσε να φτάσει με τον ίδιο τρόπο στην ίδια έννοια, χωρίς ποτέ να έχει ακούσει για τις έννοιες των φιλοσόφων. Αλλά με δεδομένο ότι τα πράγματα στη φιλοσοφία δεν είναι έτσι, πώς θα μπορούσαν αυτές οι εντυπώσεις και οι *προλήψεις* να πληροφορήσουν τους Σκεπτικούς παραδείγματος χάριν για την έννοια του τόπου του Αριστοτέλη ή του Διόδωρου; Αυτό που είναι απαραίτητο για τους Σκεπτικούς προκειμένου να μπορούν να συζητήσουν για παράδειγμα τις θέσεις των Δογματικών για τον τόπο είναι να είναι εξοικειωμένοι με και να κατανοούν τους *λόγους* που έχουν διατυπωθεί για τον τόπο στο πλαίσιο της σχετικής συζήτησης των δογματικών.

[183] "The Stoic conception of reason" στο K. Boudouris (επιμ.), *Hellenistic Philosophy* τομ. ii, Αθήνα 1994, σ. 53.

Αυτό το είδος κατανόησης ή σύλληψης των λεγομένων των Δογματικών αποτελεί έναν τρόπο να σκέφτεται κανείς που όχι μόνο δεν βεβαιώνει (*διαβεβαιοῦσθαι*) ότι είναι πραγματικά αυτά για τα οποία οι Σκεπτικοί σκέφτονται και επιχειρηματολογούν,[184] αλλά όπως σημειώνει τώρα ο Σέξτος με κανένα τρόπο δεν εισάγει ούτε υπονοεί την ύπαρξη τους.[185]

Το να καταλαμβάνεις σύμφωνα με τη Δογματική έννοια της *κατάληψης*, την οποία ο Σέξτος συζήτησε πρώτη, ισοδυναμούσε με το να βεβαιώνεις την ύπαρξη ή την πραγματικότητα αυτού που καταλαμβάνεις.[186] Αλλά όταν οι Σκεπτικοί καταλαμβάνουν (ή καλύτερα καταλαβαίνουν, κατανοούν) και σκέφτονται τα λεγόμενα των Δογματικών όχι μόνο δεν βεβαιώνουν αλλά ούτε καν υπονοούν με οποιοδήποτε τρόπο την ύπαρξη ή την πραγματικότητα των αδήλων. Πρώτα από όλα χρειάζεται να καταλάβουμε τι θα σήμαινε να υπονοούν με κάποιο τρόπο την πραγματικότητα ή την ύπαρξη αυτού που σκεφτόμαστε, και στη συνέχεια χρειάζεται να κατανοήσουμε γιατί ο Σέξτος στην περίπτωση των αδήλων χρειάζεται έναν τέτοιο τρόπο σκέψης που δεν υπονοεί καν κάτι τέτοιο.

Για να δώσω ένα παράδειγμα όπου υπονοούμε με κάποιο τρόπο ότι υπάρχει κάτι εκεί έξω για το οποίο σκεφτόμαστε θα παραθέσω ένα παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Barnes: 'Suppose that I indicate what my current thoughts are by saying straightforwardly "I am now thinking of Catherine Deneuve": it is plain that the words "Catherine Deneuve" in my sentence refer to Catherine Deneuve, and not to any thought of mine. In order to say what I am thinking, I must refer to the objects of my thought – to what I am thinking *about* and not to my thinking about it'.[187] Σε αυτό το παράδειγμα με κάποιο τρόπο υπονοώ ότι υπάρχει ένα πρόσωπο που λέγεται Catherine Deneuve. Για να πάρουμε ένα άλλο παράδειγμα: όταν σκέφτομαι και λέω ότι "ο ήλιος ανατέλει αύριο στις 6:45" υπονοώ ότι υπάρχει ένα πράγμα

---

[184] *ΠΥ* II 4: *τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ ὑπὲρ τῆς ὑπάρξεως ἐκείνων περὶ ὧν ποιούμεθα τοὺς λόγους διαβεβαιοῦσθαι.*

[185] *ΠΥ* II 10: καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων.

[186] Βλ. υποσημείωση 160 παραπάνω για το τι σημαίνει *ὑπάρχον* στο Στωικό ορισμό της καταλήψεως.

[187] "Meaning, Saying and Thinking", στο K. Döring και T. Ebert (επιμ.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, σ. 53.

που είναι ο ήλιος, για το οποίο σκέφτομαι και μιλάω. Αλλά για το Σέξτο, όταν ο Σκεπτικός, στην έρευνά του ενάντια στους Δογματικούς, λέει (όπως πράγματι θα μπορούσε να πει) "Τώρα σκέφτομαι και ερευνώ για τον 'τόπο' όπως τον ορίζει ο Αριστοτέλης, ή γενικά όπως οι Δογματικοί επιχειρούν να τον ορίσουν", όχι μόνο δεν βεβαιώνει ότι ο τόπος είναι πράγματι όπως τον ορίζει ο Αριστοτέλης –όπως απαιτεί η έννοια της κατάληψης των Δογματικών, αλλά ούτε καν υπονοεί ότι υπάρχει κάτι στο οποίο αναφέρεται ο "τόπος" του Αριστοτέλη και το οποίο είναι το αντικείμενο της σκέψης του. Ο Σκεπτικός, όταν ερευνά ενάντια στους Δογματικούς, το μόνο που συλλαμβάνει, για το οποίο και σκέφτεται και μιλάει, είναι το πώς κάποιες έννοιες συγκροτούνται και χρησιμοποιούνται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα της Δογματικής φιλοσοφίας.

1. 7. 1. *Νοεῖν τά ἀνύπαρκτα*

Ο Σέξτος υποστηρίζει περαιτέρω τη δυνατότητα ενός τέτοιου τρόπου σκέψης με το επιχείρημα ότι σύμφωνα με τους Δογματικούς:

> *ΠΥ* ΙΙ 10: *οὐ γὰρ μόνον τὰ ὑπάρχοντα νοοῦμεν, ὥς φασιν, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ τὰ ἀνύπαρκτα*
>
> δεν σκεφτόμαστε μόνο αυτά που είναι πραγματικά ή υπαρκτά, αλλά και τα ανύπαρκτα.

Το συνηθέστερο παράδειγμα των Δογματικών για το *ἀνύπαρκτον*, δηλαδή για αυτό που δεν είναι πραγματικό ή δεν υπάρχει, όπως μας λέει και ο ίδιος ο Σέξτος σε άλλο σημείο είναι ο ἱπποκένταυρος.[188] Ο τραγέλαφος είναι ένα άλλο συνηθισμένο παράδειγμα που το προτιμάει ο Αριστοτέλης. Αλλά εκτός από μυθικά ζώα όπως αυτά, υπήρχαν και φιλοσοφικές "οντότητες" ή ακόμα και πράγματα που όλοι αποδεχόμαστε ως πραγματικά, τα οποία οι Δογματικοί συνήθιζαν να αποδεικνύουν ότι στην πραγματικότητα είναι ανύπαρκτα. Για παράδειγμα για τους Στωικούς οι πλατωνικές ιδέες ήταν ανύπαρκτες.[189] Το ίδιο συμβαίνει με *τὸ ἀναίτιον* και *τὸ αὐτόματον*.[190] Αλλά και η χαιρεκακία και

---

[188] *ΠΥ* Ι 162: *ἀνυπαρξίας παράδειγμα τὸν ἱπποκένταυρον ἡμῖν φέροντες*.
[189] *SVF* Ι 63: *ταύτας δὲ οἱ <Στωικοὶ> φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι*.
[190] *SVF* ΙΙ 973: *τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον*.

η αχαριστία είναι για αυτούς ανύπαρκτα.[191] Μέρος και της στρατηγικής του Σέξτου ενάντια στους Δογματικούς είναι η ανάπτυξη μιας επιχειρηματολογίας που δείχνει ότι κεντρικές έννοιες των Δογματικών, όπως το κριτήριο αλήθειας, η αλήθεια, το ενδεικτικό σημείο, η πρόταση (*ἀξίωμα*), η απόδειξη, το σώμα, ο χρόνος, ο τόπος, η ψυχή, τα προς τι, η αιτία και ο θεός είναι ανύπαρκτα. Και στην περίπτωση των μυθικών ζώων και στην περίπτωση των Δογματικών εννοιών, οι Δογματικοί δεν μπορούν να αρνηθούν ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τι σημαίνουν οι αντίστοιχοι όροι, παρόλο που αυτά είναι ή μπορεί να θεωρήσουμε ότι είναι *ἀνύπαρκτα*.

Αλλά για τους Δογματικούς οι περιπτώσεις του ιπποκένταυρου και του τραγέλαφου δεν αντιπροσωπεύουν αυτό που συμβαίνει υπό κανονικές συνθήκες. Είναι σπάνιες, εξόχως προβληματικές περιπτώσεις. Το πρόβλημα που βλέπουν οι Δογματικοί σε αυτές είναι ότι σκεφτόμαστε, νοούμε τον ιπποκένταυρο και τον τραγέλαφο, παρ' όλο που δεν υπάρχει κάτι εκεί για να σκεφτούμε ή να νοήσουμε: γιατί για τους αρχαίους Δογματικούς, όπως έχει υποστηρίξει ο Burnyeat (στο "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", *Phil. Review* 91, 1982), όταν σκεφτόμαστε, σκεφτόμαστε κάτι, και κάτι που υπάρχει.[192] Όπως παρατηρεί ο Burnyeat: "The problem which typifies ancient philosophical inquiry …is the problem of understanding how thought can be of nothing or what is not, how our minds can be exercised on falsehoods, fictions, and illusions. The characteristic worry, from Parmenides onwards, is not how the mind can be in touch with anything at all, but how it can fail to be" (στο ίδιο σ. 19).

---

[191] *SVF* III 672: *Τὴν ἐπιχαιρεκακίαν <ὅπου μὲν> ἀνύπαρκτον εἶναί φησιν … Ἀνύπαρκτον οὖν ἐστι τὸ ἀχάριστον.*

[192] Αυτό που λέει στην πραγματικότητα ο Burnyeat είναι ότι όχι μόνο οι Δογματικοί αλλά και οι Σκεπτικοί δεσμεύονται σε αυτό που αποκαλεί "παρμενίδεια αρχή", σύμφωνα με την οποία η σκέψη απαιτεί ένα αντικείμενο διαφορετικό από την ίδια, και αυτό το αντικείμενο πρέπει πράγματι να υπάρχει. Όπως γράφει: "recalling Parmenides, one might put it this way: the skeptic's thinking and speaking, no less than that of his dogmatic opponents, is of something, and something that is", στο ίδιο. σ. 29. Αλλά αυτός ο ισχυρισμός είναι ξεκάθαρο ότι δεν ισχύει όσον αφορά το πώς νοούν οι πυρρώνειοι Σκεπτικοί τα λεγόμενα των Δογματικών, όπως επιχειρεί να δείξει ο Σέξτος. Σε κάθε περίπτωση όμως αυτό δεν διαψεύδει τη γενική εικόνα που δίνει ο Burnyeat εάν περιοριστούμε στους Δογματικούς.

Πέρα από αυτό που ο Burnyeat αποδίδει στην αρχαιότητα ως "an unquestioned, unquestioning assumption of realism: something importantly different from an explicit philosophical thesis" (στο ίδιο. σ. 33), έχουμε επίσης, τουλάχιστον στην περίπτωση του Αριστοτέλη και των Στωικών σαφώς ρεαλιστικές θεωρίες για τη δημιουργία των εννοιών μας, και θεωρείται ότι κάποιες από τις έννοιες μας που σχηματίζονται με φυσικό τρόπο αντικατοπτρίζουν σωστά την πραγματικότητα.[193]

Παρ' όλα αυτά, όπως μας λέει εδώ ο Σέξτος, οι Δογματικοί είχαν συνείδηση και σημείωναν το γεγονός ότι μπορούμε να νοούμε και τα ανύπαρκτα. Σε αυτή την περίπτωση μπορούμε να πούμε τι σημαίνει για παράδειγμα "τραγέλαφος", παρ' όλο που δεν υπάρχει κανένας τραγέλαφος στον οποίο να αναφέρεται, και έτσι το νόημα σε αυτές τις περιπτώσεις είναι σημασιολογικό και όχι αναφορικό. Όπως κι αν περιγράφουν οι Δογματικοί τις λειτουργίες μέσω των οποίων ο νους συνθέτει αυτές τις έννοιες, και με όποιο τρόπο κι αν επιχειρούν να τις εναρμονίσουν με τις ρεαλιστικές τους θεωρίες για τη δημιουργία των βασικών μας εννοιών, το γεγονός ότι αποδέχονται ότι έχουμε τέτοιες έννοιες ανύπαρκτων πραγμάτων, καθιστά την πρόταση του Σέξτου ότι οι Σκεπτικοί κατανοούν σημασιολογικά τις έννοιες των Δογματικών, αφήνοντας ανοιχτό το ερώτημα αν αυτές οι έννοιες συλλαμβάνουν ή όχι το πραγματικό, μια δυνατότητα που οι Δογματικοί δεν μπορούσαν να αρνηθούν.

1. 7. 2. *Νόησις ἁπλῶς* υπό το φως του *ΠΥ* Ι 13

[193] Σύμφωνα με τον M. Frede, για τον Αριστοτέλη "there is a process which leads, on the basis of perception and memory, not only to our having concepts, but to our having concepts which are adequate to the way things essentially are, and which provide us with basic knowledge about things" ("Introduction" στο M. Frede και G. Striker (επιμ.), *Rationality in Greek thought*, Οξφόρδη 1996, σ. 14). Για τις φυσικές έννοιες των Στωικών ο Frede γράφει: "Because they arise naturally…we know that these natural notions are correct concepts, in the sense that they adequately reflect what we conceive by their means. At times the Stoics even say that natural notions constitute a criterion of truth" ("The Stoic Conception of Reason" σ. 52). Και ο Brittain για το ίδιο θέμα: "we start off our rational lives with a stock of preliminary, but secure, knowledge of the world". ("Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa", στο D. Frede, B. Inwood (επιμ.), *Language and Learning*, Καίμπριτζ 2005, σ. 179).

Ο Σέξτος κλείνει τα όσα λέει για την *νόησιν άπλῶς* υπογραμμίζοντας ότι αυτός ο τρόπος νόησης δίνει στους Σκεπτικούς που επέχουν τη δυνατότητα να διατηρούν τη Σκεπτική διάθεση όταν ερευνούν και όταν σκέφτονται,[194] και εξηγεί ότι δεν επηρεάζει τη Σκεπτική *εποχή* αλλά είναι συμβατή με αυτή.

> στο ίδιο χωρίο: *ὅτι γὰρ τοῖς κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ὑποπίπτουσιν αὐτῷ, καθὸ φαίνεται αὐτῷ, συγκατατίθεται, δεδήλωται*
>
> γιατί έχει γίνει σαφές ότι ο Σκεπτικός συγκατατίθεται σε όσα πέφτουν στην αντίληψή του μέσα από παθητική εντύπωση όσο του φαίνονται έτσι ή αλλιώς.

Ο Σέξτος εδώ μοιάζει να παραπέμπει πίσω στο πρώτο βιβλίο των *ΠΥ*, κυρίως στο Ι 13, όπου βρίσκουμε μια παρόμοια διατύπωση:

> *ΠΥ* Ι 13: *Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον τοῦ δόγματος καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι), ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν (οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος).*
>
> Λέμε ότι ο Σκεπτικός δεν έχει δόγματα όχι σύμφωνα με εκείνο το σημαινόμενο του δόγματος σύμφωνα με το οποίο κάποιοι αποκαλούν κοινολεκτικά δόγμα το να δέχεσαι κάτι (γιατί ο Σκεπτικός συγκατατίθεται στα αναγκαστικά παθήματα που προκύπτουν από εντυπώσεις –για παράδειγμα, δεν θα έλεγε, όταν ζεσταίνεται ή κρυώνει, νομίζω ότι δεν ζεσταίνομαι ή δεν κρυώνω), αλλά λέμε ότι δεν έχει δόγματα με την έννοια που κάποιοι λένε ότι δόγμα είναι η συγκατάθεση σε κάποιο από τα άδηλα πράγματα που ερευνούνται στις επιστήμες (γιατί ο Πυρρώνειος δεν συγκατετίθεται σε κανένα από τα άδηλα).[195]

Εδώ ο Σέξτος δηλώνει ξανά ρητά, όπως και στο χωρίο μας από το ΙΙ 10, ότι ο Σκεπτικός συγκατατίθεται σε κάποια πράγματα και ότι αυτό είναι συμβατό με τον Σκεπτικισμό του.

---

[194] *ΠΥ* ΙΙ 10: *ὅθεν καὶ ζητῶν καὶ νοῶν ἐν τῇ σκεπτικῇ διαθέσει μένει ὁ ἐφεκτικός.*

[195] Δίνω προσωρινά αυτή τη μετάφραση, αλλά καθώς θα συζητάμε πλευρές του χωρίου θα δούμε και κάποια συζητήσιμα σημεία στη μετάφραση.

Η διαμάχη των μελετητών[196] δεν έχει οδηγήσει σε μια κοινά αποδεχτή ερμηνεία για το Ι 13. Παρ' όλα αυτά υπάρχουν κάποια βασικά πράγματα που είναι κοινά αποδεκτά. Πρώτα από όλα είναι κοινά αποδεκτό ότι στο Ι 13 ο Σέξτος επιτρέπει στους Σκεπτικούς να δέχονται κάποια πράγματα, τα οποία θα μπορούσαν να ονομαστούν δόγματα σύμφωνα με μια έννοια της λέξης δόγμα. Προτιμώ να κρατήσω εδώ τη λέξη "δόγμα" όπως είναι στο κείμενο του Σέξτου αντί να τη μεταφράσω π.χ. ως "πεποίθηση" ("belief" είναι η συνήθης μετάφραση στα αγγλικά) γιατί δεν είναι κοινά αποδεκτό ότι αυτά τα δόγματα πληρούν τις προϋποθέσεις για να ονομαστούν πεποιθήσεις, με τη δική μας έννοια της πεποίθησης.[197] Σε κάθε περίπτωση, η αναφορά του Σέξτου στο Ι 13, καθώς κλείνει τα όσα λέει για το πώς η *νόησις άπλῶς* είναι δυνατή για τον Σκεπτικό και συμβατή με τον Σκεπτικισμό του, μας επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι το είδος της *κατάληψης* που έχουμε στην *νόησιν άπλῶς* ενέχει ένα είδος δογμάτων που εμπίπτει στα δόγματα που περιγράφει ο Σέξτος στο Ι 13 ως επιτρεπτά για τους Σκεπτικούς.

Και στο Ι 13 και στο ΙΙ 10 ο Σέξτος χρησιμοποιεί την ορολογία των αντιπάλων του, μιλάει για "εντυπώσεις" (*φαντασίαι*), "πάθη" και "συγκαταθέσεις". Ο M. Frede έχει θέσει το ερώτημα: "does Sextus Empiricus speak this way because this is how he sees the problem of knowledge or because he needs to tailor his argument to his dogmatic opponents' way of regarding matters"?[198] Για τον Frede "this much at least is clear: it is the dogmatists, especially the Stoics, who assume that certain impressions arise in us, impressions which we voluntarily either do or do not assent to …" (στο ίδιο) και καταλήγει, "It is hardly possible that Sextus, when he speaks this way, means to commit himself to the view that there are mental acts of assenting which, together with the appropriate impressions, constitute having beliefs and forming judgments".[199]

---

[196] Για αυτή τη διαμάχη βλ. τα άρθρα στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997.

[197] Σχετικά με αυτό το πρόβλημα βλ. G. Fine, "Sceptical Dogmata: Outlines of Pyrrhonism I 13", *Methexis* 13, 2000, σσ. 81-105.

[198] "The Sceptic's Beliefs" στο M. Burnyeat, και M. Frede, (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, σ. 15

[199] Στο ίδιο. σ. 16.

Όταν στο *M* Ι ο Σέξτος περιγράφει πραγματιστικά, όπως έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο, την κοινή πρακτική μέσω της οποίας πετυχαίνουμε το *έλληνίζειν*, και προτείνει *propria persona* τον πρακτικό κανόνα να μιλάμε σύμφωνα με το επικοινωνιακό πλαίσιο, αναφερόμενος ρητά στο φιλοσοφείν ως ένα από τα επικοινωνιακά πλαίσια στα οποία ακολουθείται αυτός ο κανόνας (*M* Ι 233), δεν μιλάει με όρους παθών, εντυπώσεων, φαινομένων και συγκαταθέσεων. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι είναι μέσω μιας πρακτικής ανάλογης με την πρακτική που οδηγεί στο *έλληνίζειν* όπως την περιγράφει ο Σέξτος στο *M* Ι, (δηλαδή την πρακτική του να ακολουθούμε τη συνήθη χρήση οδηγούμενοι από το πλάσιμο της γλώσσας και από την παρατήρηση των συναναστροφών[200]) που ο Σκεπτικός αποκτά την απαραίτητη κατανόηση και και το σωστό είδος γλώσσας που του επιτρέπουν να συμμετέχει στις συζητήσεις των Δογματικών.

Μπορούμε επομένως να επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε αυτή την πρακτική σε γενικές γραμμές, σύμφωνα με το μοντέλο της πρακτικής που διασφαλίζει το *έλληνίζειν*. Ο Σκεπτικός μελετά τα λεγόμενα των Δογματικών: μελετάει τα κείμενά τους, παρακολουθεί διαλέξεις και μαθήματα, αποκτώντας έτσι τις απαραίτητες παρατηρήσεις σχετικά με τα λεγόμενα των Δογματικών. Ακολουθεί τον κανόνα να προσαρμόζεται στους παρόντες λέγοντας αυτά για τα οποία δεν θα τον περιγελάσουν (*M* Ι 233), και συμμετέχει στις φιλοσοφικές συζητήσεις αναφορικά με τα λεγόμενα των Δογματικών. Στο βαθμό που οι άλλοι συμμετέχοντες σε αυτές τις συζητήσεις δεν περιγελούν το Σκεπτικό αλλά δέχονται ότι αυτά που λέει έχουν νόημα, ο Σκεπτικός προφανώς κερδίζει την απαραίτητη κατανόηση των λεγομένων των Δογματικών και διασφαλίζει τη θέση ενός συνομιλητή που οι Δογματικοί δεν μπορούν να αγνοήσουν. Αυτή η κατανόηση μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο στέρεη. Όσο περισσότερο ο Σκεπτικός μελετάει ένα θέμα τόσο πιο στέρεη γίνεται η κατανόησή του, αλλά η πιθανότητα να αλλάξει γνώμη και να οδηγηθεί σε μια διαφορετική κατανόηση ενός συγκεκριμένου ζητήματος είναι πάντα ανοιχτή. Στο ΙΙ 10 ο Σέξτος προσδιορίζει την συγκατάθεση που επιτρέπει στον Σκεπτικό προσθέτοντας τον περιορισμό *καθὸ φαίνεται αὐτῷ.* Ο Σκεπτικός

[200] *M* Ι 176: *ἐκ παραπλασμοῦ καὶ τῆς ἐν ταῖς ὁμιλίαις παρατηρήσεως ἀναγόμενος.*

συγκατατίθεται για όσο χρόνο τα λεγόμενα των Δογαμτικών του φαίνονται ότι είναι έτσι και σύμφωνα με το πώς φαίνονται σε αυτόν. Έτσι ο Σέξτος υπονοεί ότι η συγκατάθεση που δίνει ο Σκεπτικός και η κατανόηση του για τα λεγόμενα των Δογματικών μπορεί να αλλάξουν.

Αυτή η κατανόηση μπορεί επίσης να είναι περισσότερο ή λιγότερο συνειδητή: ο Σκεπτικός μπορεί απλώς να προχωρά -καθώς θεωρεί ότι κατανοεί αρκετά- στην ανάπτυξη συγκεκριμένων επιχειρημάτων ενάντια στους Δογματικούς, ή πριν από την ανάπτυξη των επιχειρημάτων του, ενδεχομένως να προσπαθήσει να συγκροτήσει και να παρουσιάσει το πώς κατανοεί τα λεγόμενα των Δογματικών, όπως κάνει ο Σέξτος στο εξηγητικό μέρος του *εἰδικοῦ λόγου*.[201] Σε κάθε περίπτωση αυτή η κατανόηση αντιπροσωπεύει ένα συγκεκριμένο είδος κατάληψης σύμφωνα με το οποίο κατανοούμε πράγματα όπως για παράδειγμα, η απόδειξη ή το κριτήριο όσον αφορά το τι λένε για αυτά οι Δογματικοί, αλλά το αν είναι πράγματι όπως τα παρουσιάζουν οι Δογματικοί είναι ένα περαιτέρω ερώτημα και είναι αυτό ακριβώς που ερευνούν οι Σκεπτικοί και για το οποίο στο τέλος της έρευνάς τους επέχουν.

Η όλη διαδικασία μας φαίνεται ξεκάθαρη και αποδεκτή, ιδιαίτερα καθώς μας θυμίζει τον τρόπο που οι σύγχρονοι μελετητές αποκτούν γνώσεις στο πεδίο της φιλοσοφίας, και στο τέλος έχουν ή δεν έχουν την άποψη ότι μια συγκεκριμένη φιλοσοφική θεωρία ή θέση παρουσιάζει σωστά το πώς είναι στ' αλήθεια τα πράγματα.

Αλλά μόνο η περιγραφή μιας τέτοιας πρακτικής δύσκολα θα μπορούσε να αποτελέσει μια αποδεκτή απάντηση στη θεωρητική κριτική των Δογματικών ενάντια στους Σκεπτικούς. Οι Δογματικοί δεν αμφισβητούν με έναν πραγματιστικό τρόπο την επαρκή κατάρτιση των Σκεπτικών στη φιλοσοφία. Η κριτική τους στηρίζεται σε θεωρητικούς όρους και απαιτεί μια ανάλογη απάντηση. Έχουμε δει πώς στη συζήτηση για το *ἑλληνίζειν*, ο Σέξτος είχε πρώτα κερδίσει το δικαίωμα να μιλάει πραγματιστικά υπέρ μιας δεδομένης πρακτικής και μετά το δικαίωμα να προτείνει μια πρακτική λύση σε ένα

[201] Βλ. τισ σχετικές παρατηρήσεις στο πρώτο κεφ. σ. 28

ερώτημα που για τους γραμματικούς απαιτούσε μια θεωρητική απάντηση. Στην παρούσα περίπτωση μόνο μια θεωρητική απάντηση θα θεωρούνταν κατάλληλη στη θεωρητική κριτική των Δογματικών σύμφωνα με την οποία οι Σκεπτικοί δεν μπορούν να ερευνήσουν, να νοήσουν ή ακόμα και να μιλήσουν για όσα μιλάνε οι Δογματικοί. Αλλά η διαλεκτική πρακτική των Σκεπτικών να μιλάνε *ad hominem,* χρησιμοποιώντας τους όρους των αντιπάλων τους δύσκολα θα ήταν επαρκής σε αυτή την περίπτωση. Οι άρρητες ρεαλιστικές παραδοχές των Δογματικών σχετικά με το τι σημαίνει να σκέφτεσαι και να μιλάς για κάτι και οι ρητές ρεαλιστικές τους θεωρίες για το σχηματισμό των βασικών μας εννοιών έρχονται σε αντίθεση με το να μιλάει και να σκέφτεται κάποιος χωρίς αυτό να ενέχει οποιεσδήποτε δεσμεύσεις αναφορικά με την ύπαρξη ή την πραγματικότητα αυτού για το οποίο σκέφτεται ή μιλάει.

΄Ετσι ο Σέξτος χρειάζεται πρώτα να κερδίσει από τους Δογματικούς τη δική τους δέσμευση σε έναν νέο όρο: στο *νοεῖν ἁπλῶς*. Σύμφωνα με τον Σέξτο, αυτός είναι ένας όρος που οι Δογματικοί, με βάση τα όσα προκύπτουν από τις δικές τους έννοιες, χρειάζεται να αποδεχτούν ότι αντιπροσωπεύει το είδος κατάληψης που προηγείται και της δικής τους έρευνας για τα άδηλα. Αφού δείξει ότι αυτό ισχύει ο Σέξτος προχωράει να περιγράψει με τη δεδομένη Δογματική ορολογία, δηλαδή με όρους συγκαταθέσεων, παθών και εντυπώσεων, το πώς ο Σκεπτικός μπορεί να έχει, χωρίς να έρχεται σε αντίφαση με τον Σκεπτικισμό του, αυτό το είδος κατάληψης όταν ερευνά σε σχέση με τα λεγόμενα των Δογματικών.

Τώρα προκειμένου να κατανοήσουμε πώς ο Σέξτος παρουσιάζει με τη δογματική ορολογία τη διαδικασία μέσω της οποίας ο Σκεπτικός *νοεῖ ἁπλῶς*, χρειάζεται να δούμε πώς το ΙΙ 10 σχετίζεται με το Ι 13, όπου ο Σέξτος είχε χρησιμοποιήσει πάλι λίγο πολύ την ίδια Δογματική ορολογία και στο οποίο στο ΙΙ 10 παραπέμπει.

Τα δόγματα του *νοεῖν ἁπλῶς*, δηλαδή τα δόγματα που προϋποτίθενται και ενέχονται στην επιχειρηματολογία των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς, είναι μόνο ένα είδος από τα δόγματα που ο Σέξτος θέλει γενικά στο Ι 13 να

παρουσιάσει ως ως συμβατά με τον Σκεπτικισμό των Σκεπτικών. Υπάρχουν τουλάχιστον τρεις ακόμα τύποι τέτοιων δογμάτων: τα δόγματα που ενέχονται στον καθ' ημέραν βίο, τα δόγματα που ενέχονται στην εκφορά των Σκεπτικών φωνών, και τα δόγματα που ενέχονται στην γενική παρουσίαση του Σκεπτικισμού από τον Σκεπτικό.

Στο Ι 13 ο Σέξτος επισημαίνει ότι ο Σκεπτικός έχει δόγματα σύμφωνα με την κοινολεκτική έννοια του δόγματος κατά την οποία κάποιοι αποκαλούν δόγμα το να αποδέχεσαι κάτι, να είσαι ευχαριστημένος με αυτό, να μην έχεις αντιρρήσεις (*εὐδοκεῖν*)[202] σε σχέση με αυτό.[203] Και στη συνέχεια δίνει με Δογματική ορολογία μια περιγραφή του πώς αυτό μπορεί να συμβαίνει. Εξηγεί ότι "ο Σκεπτικός δίνει τη συγκατάθεσή του στα αναγκαστικά παθήματα που προκύπτουν από εντυπώσεις",[204] και δίνει το παράδειγμα: "δεν θα έλεγε, όταν ζεσταίνεται ή κρυώνει, νομίζω ότι δεν ζεσταίνομαι ή δεν κρυώνω".[205]

Στο Ι 13 ο Σκεπτικό συγκατατίθεται στα παθήματα (*πάθη*) που είναι αναγκαστικά για τον Σκεπτικό και προκύπτουν από κάποια εντύπωση, ενώ στο ΙΙ 10 ο Σκεπτικός συγκατατίθεται σε αυτό που πέφτει στην αντίληψή του από μια εντύπωση-πάθημα[206]. Στο ΙΙ 10 ο Σέξτος δεν λέει ρητά ότι είναι τα παθήματα στα οποία συγκατατίθεται ο Σκεπτικός, παρ' όλο που ξανά υπογραμμίζει ότι ο Σκεπτικός δίνει τη συγκατάθεσή του στην αντίληψη που του προκαλείται από μια εντύπωση-πάθημα. Η διαφορά νομίζω ότι είναι μόνο επιφανειακή και οφείλεται στο γεγονός ότι στο Ι 13 ο Σέξτος χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα παρμένο από την αίσθηση για να εξηγήσει αυτό που λέει, ενώ στο ΙΙ 10 η εντύπωση-πάθημα στην οποία ο Σκεπτικός συγκατατίθεται δεν είναι αισθητηριακή εντύπωση, αλλά νοητική εντύπωση.

---

[202] Για τη σημασία και τη χρήση του *εὐδοκεῖν* βλ. M. Frede, "The Sceptic's Beliefs", στο M. Burnyeat και M. Frede, (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, σ. 17.

[203] *Λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον τοῦ δόγματος καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι.*

[204] *τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός.*

[205] *οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι.*

[206] *τοῖς κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ὑποπίπτουσιν αὐτῷ, καθὸ φαίνεται αὐτῷ, συγκατατίθεται.*

Οι Στωικοί είχαν αναπτύξει όλη την τεχνική ορολογία σχετικά με τη συγκατάθεση σε εντυπώσεις πρωταρχικά με αναφορά στην αίσθηση, παρόλο που σαφώς αποδέχονταν ότι υπάρχουν και νοητικές εντυπώσεις.[207] Η κριτική των Ακαδημεικών για την Στωική "καταληπτική εντύπωση" επίσης επικεντρωνόταν στις αισθητηριακές εντυπώσεις. Φέρνοντας στη συζήτηση περιπτώσεις όπως οι εντυπώσεις που έχουμε στα όνειρα ή στις παραισθήσεις, υπέδειξαν τη δυνατότητα να διακρίνουμε μέσα στη διαδικασία της αίσθησης, ή στη διαδικασία του να έχουμε μια αισθητηριακή εντύπωση ένα στάδιο παθητικό όπου κάποιος έχει μια εντύπωση αλλά ενδεχομένως να μην προχωρήσει στη βάση αυτής της εντύπωσης να βεβαιώσει κάτι για τον κόσμο, ούτε καν ότι υπάρχει ένα αντικείμενο στον κόσμο που προκαλεί αυτή την εντύπωση, πολύ λιγότερο δε ότι υπάρχει ένα αντικείμενο στον κόσμο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά όπως μας το εμφανίζει η εντύπωση μας. Το να βεβαιώσουμε οτιδήποτε τέτοιο θα σήμαινε να δώσουμε ενεργητική συγκατάθεση, και αυτό αντιπροσωπεύει ένα περαιτέρω στάδιο που μπορεί να διακριθεί από το στάδιο του να έχεις απλά μια εντύπωση. Οι Δογματικοί δύσκολα θα μπορούσαν να αρνηθούν, ειδικά μετά τα επιχειρήματα των Ακαδημεικών, ότι μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ του έχω μια εντύπωση και δίνω τη συγκατάθεσή μου σε αυτή (με την έννοια ότι αποδέχομαι ότι συλλαμβάνει το πώς στ' αλήθεια είναι τα πράγματα στον κόσμο), παρ' όλο που οι Στωικοί, στην περίπτωση των παραισθήσεων για παράδειγμα, δεν θα δεχόντουσαν ότι το πάθημα που έχουμε είναι εντύπωση αλλά μάλλον θα επιχειρηματολογούσαν για το ότι καθώς είναι ένα άδειο πάθημα δεν μπορεί να θεωρηθεί εντύπωση[208]. Έτσι οι Σκεπτικοί μπορούν να μιλάνε για τα παθήματά τα τους, ή για τις εντυπώσεις τους θεωρούμενες ως παθήματα, προκειμένου να δείξουν ότι το να έχουν τέτοιες εντυπώσεις δεν σημαίνει για τους Σκεπτικούς

---

[207]Βλ. Διογένης Λαέρτιος VII 51: *Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ· αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων.*

[208] Βλ. *SVF* II 54 : *<Φανταστικὸν> δέ ἐστι διάκενος ἑλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας.* ("Imagination is an empty attraction, an affection in the soul which arises from no impressor, as when someone shadow-boxes and strikes his hand against thin air", μετ. Long και Sedley στο *The Hellenistic Philosophers*, 1, σ. 237).

ότι δίνουν ενεργητικά τη συγκατάθεσή τους σε αυτές και επομένως δεν τους εμπλέκουν σε οποιαδήποτε δέσμευση ότι μέσω αυτών συλλαμβάνουν την πραγματικότητα.

Από την άλλη οι Κυρηναϊκοί είχαν υποστηρίξει ότι όχι μόνο υπάρχουν πράγματα τα οποία μπορούμε να πούμε για τα παθήματά μας –παρόλο που δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει στην πραγματικότητα κάτι με αυτά τα χαρακτηριστικά το οποίο τις προκαλεί- αλλά είχαν επίσης υποστηρίξει ότι τα παθήματά μας είναι εναργή,[209] ότι είναι αντικείμενα κατάληψης και ότι η *δόξα* μπορεί να παραμένει σε αυτά.[210] Επομένως τα παθήματα των Κυρηναϊκών στα οποία παραπέμπουν τα παραδείγματα *θερμαινόμενος* και *ψυχόμενος* του Σέξτου[211], υπηρετούν την πρόθεση του Σέξτου να χρησιμοποιήσει τη φιλοσοφική ορολογία της εποχής του για να κάνει ξεκάθαρο στους άλλους φιλοσόφους ότι ο Σκεπτικός μπορεί να λέει διάφορα πράγματα και μπορεί να έχει δόγματα ενός συγκεκριμένου τύπου και ότι αυτά τα δόγματα είναι απολύτως συμβατά με το Σκεπτικισμό του.

Οι σύγχρονοι μελετητές έχουν συζητήσει το ερώτημα "τι ακριβώς είναι τα παθήματα του Σκεπτικού;" βλέποντάς τα ως παθήματα που αφορούν την αίσθηση και υπό το πρίσμα της θεωρίας των Κυρηναϊκών για τα παθήματα. Διαφορετικές απαντήσεις έχουν δοθεί σε ερωτήματα όπως "Είναι τα παθήματα του Σέξτου και τα παθήματα των Κυρηναϊκών υποκειμενικά, όπως είναι υποκειμενικά τα αισθήματα, ή είναι αντικειμενικά συμβάντα, όπως μια διαδικασία της φύσης;", "Μπορούσαν οι Κυρηναϊκοί και ο Σέξτος να δέχονται, ή δέχονταν, ότι υπάρχουν αλήθειες για το υποκειμενικό;". Έτσι άλλη μια νέα διαμάχη[212] προέκυψε αναφορικά με το Ι 13.

---

[209] Πλούταρχος, *Πρός Κωλώτην* 1120 Ε: *τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνάργειαν οἰκείαν ἐν αὐτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος*.

[210] Πλούταρχος, *Πρός Κωλώτην* 1120 Ε: *ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον*

[211] Για τους ίδιους όρους ως παραδείγματα των "παθών" των Κυρηναϊκών βλ. Plutarch, *Adv. Col*. 1120 Ε.

[212] Βλ. M. Burnyeat, "Can the Sceptic live his Scepticism", στο M. Burnyeat και M. Frede, (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, S. Everson, "The objective Appearances of Pyrrhonism", στο S. Everson (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge 1991; G. Fine, "Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics,

Πάντως αυτό που νομίζω ότι πρώτα από όλα είναι ξεκάθαρο είναι ότι η έμμεση αναφορά του Σέξτου στους Κυρηναϊκούς στο Ι 13 δεν σημαίνει ότι ο Σέξτος υιοθετεί την Κυρηναϊκή θεωρία –όποια κι αν είναι αυτή- για τα παθήματα. Ούτε η χρήση από το Σέξτο παθημάτων που έχουν να κάνουν με τις αισθήσεις στο παράδειγμα που δίνει υπονοεί ότι όλα τα παθήματα των Σκεπτικών έχουν να κάνουν με τις αισθήσεις. Στο Ι 13 ο Σέξτος δεν επιχειρεί να περιγράψει από Σκεπτική σκοπιά την αίσθηση, ούτε επιχειρεί να παρουσιάσει όλα τα δόγματα που επιτρέπει στους Σκεπτικούς ως δόγματα που προέρχονται από τις αισθήσεις (και μόνο το ΙΙ 10 θα ήταν αρκετό για να απορρίψουμε μια τέτοια υπόθεση), ούτε επιχειρεί να περιγράψει ειδικά τα δόγματα που ο Σκεπτικός έχει μέσω της αίσθησης. Ο Σέξτος στο Ι 13 δίνει ένα γενικό μοντέλο, με τους όρους των Δογματικών για τα Σκεπτικά δόγματα όλων των ειδών. Το πάθημα, ως μια φάση στη διαδικασία της αίσθησης, αντιπροσωπεύει εδώ απλώς ένα παράδειγμα που ο Σέξτος το χρησιμοποιεί προκειμένου να εξηγήσει αυτό το *ad hominem* –και επομένως δογματικά δομημένο- μοντέλο. Τα Σκεπτικά δόγματα δεν χρειάζεται να είναι αυτό που είναι το παράδειγμα, χρειάζεται μόνο να μοιάζουν με το παράδειγμα από ορισμένες απόψεις και να ταιριάζουν με το γενικό μοντέλο. Έτσι η αναφορά του Σέξτου στα παθήματα του Σκεπτικού στο Ι 13 και η χρήση παθημάτων που αφορούν την αίσθηση στο παράδειγμα δεν σημαίνουν ότι ο Σκεπτικός έχει ή είναι αναγκασμένος να έχει μια λεπτομερή τεχνική περιγραφή της φύσης είτε γενικά των παθημάτων των Σκεπτικών ή πιο συγκεκριμένα των παθημάτων που αφορούν την αίσθηση. Οι άποψη των Κυρηναϊκών ότι υπάρχουν πράγματα που δέχεσαι αναφορικά με τα παθήματά σου και πράγματα που μπορείς να πεις για αυτά και το ότι αυτά που μπορείς να πεις για αυτά σε κάποιες περιπτώσεις μπορεί να αντιπροσωπεύουν κάποιο είδος κατάληψης και κάποιο είδος πεποίθησης χωρίς την ίδια στιγμή να βεβαιώνεις κάτι για τον κόσμο είναι αρκετό για τον Σέξτο που επιχειρεί να φτιάξει ένα γενικό μοντέλο για τα δόγματα του Σκεπτικού. Εξ' άλλου η ίδια η ιδέα του μοντέλου είναι να

Sextus, and Descartes", στο J. Miller και B. Inwood, (επιμ.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Καίμπριτζ 2003.

είναι αρκετά γενικό ώστε να μπορεί να αποτελεί μοντέλο για ένα μεγάλο φάσμα πραγμάτων.

Αυτή μοιάζει να είναι η πρόθεση του Σέξτου, όπως μπορούμε να δούμε και από το παράδειγμα που χρησιμοποιεί:

> *οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι*
>
> για παράδειγμα, δεν θα έλεγε, όταν ζεσταίνεται ή κρυώνει, νομίζω ότι δεν ζεσταίνομαι ή δεν κρυώνω

Σε αυτό το παράδειγμα ο Σέξτος μας λέει τι *δεν* θα έλεγε ο Σκεπτικός, αλλά δεν μας λέει τι ακριβώς θα έλεγε. Το ότι ο Σκεπτικός δεν θα έλεγε "νομίζω ότι δεν ζεσταίνομαι ή δεν κρυώνω", δεν σημαίνει ότι το μόνο πράγμα που θα έλεγε ο Σκεπτικός είναι το αντίθετο, δηλαδή "νομίζω ότι ζεσταίνομαι ή κρυώνω", χωρίς καμιά αναφορά σε οτιδήποτε στον εξωτερικό κόσμο εκτός από τα δικά του υποκειμενικά παθήματα. Μια εντύπωση, ακόμα κι αν είναι ένα κενό πάθημα στη βάση του οποίου απλά σκιαμαχούμε, για να επανέλθω στο Στωικό παράδειγμα (*SVF* II 54), λέει κάτι για τον κόσμο. Οι Σκεπτικοί δεν βεβαιώνουν αυτό που η εντύπωση λέει για τον κόσμο, και για αυτό το λόγο αναφέρεται σε αυτήν σαν πάθημα. Αλλά παρ' όλα αυτά μπορεί να πει στη βάση των εντυπώσεων-παθημάτων του διάφορα πράγματα για τον κόσμο. Το τι ακριβώς θα έλεγε ο Σκεπτικός σε αυτή τη βάση μένει ανοιχτό. Ο Σέξτος συμπληρώνει αυτό το κενό όταν μιλάει για καθένα από τα είδη δογμάτων που επιτρέπει στον Σκεπτικό.

Έχοντας λοιπόν κερδίσει ότι έχει ένα γενικό μοντέλο για τα δόγματα του Σκεπτικού, που οι αντίπαλοί του δεν θα μπορούσαν να αρνηθούν οτι είναι συμβατό με το Σκεπτικισμό του, ο Σέξτος χρειάζεται να λύσει ένα ακόμα πρόβλημα: το πώς τα διαφορετικά είδη δογμάτων του Σκεπτικού μπορούν να ενταχθούν και να προσαρμοστούν σε αυτό το μοντέλο.

Όσο φτωχό και στενό κι αν μας φαίνεται αυτό το μοντέλο ως μοντέλο για όλα τα δόγματα που έχει ο Σκεπτικός όταν φιλοσοφεί και όταν ζει τη ζωή του, χρειάζεται πρώτα να εξετάσουμε και να κατανοήσουμε την επιπρόσθετη

δουλειά που κάνει ο Σέξτος προκειμένου να προσαρμόσει σε αυτό κάθε ένα από τα είδη δογμάτων που έχει ο Σκεπτικός, και μετά να αποφασίσουμε αν αυτό είναι δυνατόν να γίνει και αν το αποτέλεσμα είναι συμβατό με το Σκεπτικισμό.

Η περίπτωση των δογμάτων του ΙΙ 10 είναι χαρακτηριστική. Έχει υποστηριχθεί ότι η σκέψη δύσκολα θα μπορούσε να εναρμονιστεί με ένα τέτοιο μοντέλο. Ο Burnyeat έχει υποστηρίξει ότι στην περίπτωση της αίσθησης είναι εύκολο να διακρίνουμε "a genuine experience –in Greek terms, a πάθος, a φαντασία, which awaits my assent. And it is important here that assent and impression are logically independent".[213] Αλλά όπως υποστηρίζει ο Burnyeat, στην περίπτωση της φιλοσοφίας και γενικότερα στην περίπτωση της σκέψης, τα πράγματα δεν είναι έτσι. Υποστηρίζει ότι αυτό στο οποίο οδηγούμαστε μέσα από το φιλοσοφικό συλλογισμό και γενικότερα οι εντυπώσεις που αφορούν τη σκέψη είναι στην πραγματικότητα πεποιθήσεις που προϋποθέτουν συγκατάθεση, και δεν μπορείς να τις έχεις ανεξάρτητα από τη συγκατάθεση.Όπως γράφει "if, beneath its disguise as a mere passive affection, the philosophical impression includes assent, it ought to make no sense for the sceptic to insist that he does not assent to it as true. That would be to contemplate a further act of assent to the assent already given. If the sceptic does insist, if he refuses to identify with his assent, he is as it were detaching himself from the person (namely, himself) who was convinced by the argument, and he is treating his own thought as if it were the thought of someone else, someone thinking thoughts within him. He is saying, in effect, 'It is a thought within me that *p*, but *I* do not believe it'." Και ο Burnyeat καταλήγει: "In the right circumstances, that could be said. But not all the time for every appearance/thought one has" (στο ίδιο. σ. 57).

Αν για τους Δογματικούς, στη βάση μιας άρρητης "μη αμφισβητούμενης και τυφλής στην αμφιβολία υπόθεσης ρεαλισμού" όπως την έχει αποκαλέσει ο Burnyeat[214], η σκέψη και η εκφορά λόγου γενικά είναι διαδικασίες που ενέχουν

---

[213] 'Can The Sceptic live his Scepticism?' στο M. Burnyeat and M. Frede, (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis 1997, σσ. 56-57.

[214] M. Burnyeat, 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed', *Phil. Review* 91, 1982, σ. 33.

δέσμευση στην πραγματικότητα ή την ύπαρξη αυτού που σκεφτόμαστε ή αυτού για το οποίο μιλάμε, τότε το να σκέφτεται και να μιλάει κανείς φιλοσοφικά (χρησιμοποιώντας τις σαφείς τεχνικές φιλοσοφικές έννοιες που περισσότερο από οποιεσδήποτε άλλες έννοιες αξιώνουν ότι συλλαμβάνουν την πραγματικότητα και ακολουθώντας τους κανόνες της λογικής που αξιώνει ότι εγγυάται την αλήθεια) θα ήταν αδιανόητο το να μην ενέχει δέσμευση στο ότι είναι πραγματικό αυτό για το οποίο σκεφτόμαστε και στην αλήθεια των συμπερασμάτων στα οποία οδηγούμαστε. Νομίζω ότι είναι αυτή η άρρητη προκατάληψη της προοπτικής των Δογματικών την οποία επισημαίνει εδώ ο Burnyeat.

Αλλά ο Σέξτος δεν αγνοεί αυτή την προκατάληψη, είναι ακριβώς αυτό που επιχειρεί να υποσκάψει μέσω του *νοεῖν ἁπλῶς*. Με το όλο επιχείρημα για την αναγκαιότητα του *νοεῖν ἁπλῶς* για τους Δογματικούς και τη δυνατότητα του *νοεῖν ἁπλῶς* για τους Σκεπτικούς, ο Σέξτος κερδίζει την ανεξαρτησία των εντυπώσεων που αφορούν τη νόηση και εμπλέκονται στη φιλοσοφική σκέψη του Σκεπτικού -τουλάχιστον στην ειδική περίπτωση της επιχειρηματολογίας του ενάντια στους Δογματικούς- από οποιαδήποτε συγκατάθεση στην αλήθεια αυτών των νοητικών εντυπώσεων, δηλαδή στο ότι τα πράγματα είναι στ' αλήθεια όπως αυτές οι εντυπώσεις μας λένε ότι είναι. Για τον Σκεπτικό –και αυτό που επιχειρεί να κάνει ο Σέξτος είναι να δεσμεύσει τους Δογματικούς να το αποδεχτούν- το να έχει αυτές τις νοητικές εντυπώσεις και να αποδέχεται απλά ότι στη βάση αυτών συλλαμβάνει, κατανοεί τα λεγόμενα των δογματικών, δεν ενέχει την περαιτέρω συγκατάθεση στο ότι αυτές οι νοητικές εντυπώσεις είναι αληθείς με την έννοια ότι αποκαλύπτουν πώς είναι τα πράγματα στην αληθινή τους φύση. Ο Σέξτος δεν μεταμφιέζει αυτές τις νοητικές εντυπώσεις σε απλά παθήματα όπως υποθέτει ο Burnyeat. Με το *νοεῖν ἁπλῶς* ο Σέξτος έχει κερδίσει το ότι η θέση αυτών των νοητικών εντυπώσεων είναι ανάλογη με τη θέση των παθημάτων για τα οποία στη διαδικασία της αίσθησης οι Δογματικοί θα αποδέχονται ότι μπορεί κάποιος να τα έχει χωρίς να βεβαιώνει ότι αποτελούν εντυπώσεις που συλλαμβάνουν την πραγματικότητα.

΄Ετσι ο Σέξτος κερδίζει ότι τα δόγματα που εμπλέκονται στην κατανόηση του Σκεπτικού αναφορικά με τα λεγόμενα των Δογματικών μπορούν να εναρμονιστούν και να ενταχθούν στο μοντέλο του Ι 13, παρ' όλο που κάτι τέτοιο ήταν αρχικά πολύ προβληματικό και δεν ήταν απλά δεδομένο μαζί με το μοντέλο του Ι 13. Όλη αυτή η ιστορία μας λέει ότι πριν σπεύσουμε να συμπεράνουμε ότι τα δόγματα του Σκεπτικού ή ένα συγκεκριμένο είδος αυτών των δογμάτων δεν μπορεί να εναρμονιστεί με το μοντέλο του Ι 13, ή ότι το να το εναρμονίσουμε με αυτό το μοντέλο θα είχε καταστροφικές συνέπειες για τους Σκεπτικούς, χρειάζεται να δώσουμε προσοχή στις επιπρόσθετες έννοιες που επιστρατεύει ο Σέξτος ή στην επιπρόσθετη δουλειά που κάνει προκειμένου να εναρμονίσει κάθε ιδιαίτερο είδος Σκεπτικών δογμάτων στο μοντέλο του Ι 13.

Ακόμη περισσότερο ο Σέξτος κερδίζει ότι στην περίπτωση των δογμάτων που εμπλέκονται στο *νοεῖν ἁπλῶς* μπορεί να μιλάει για *κατάληψιν*. Παρ' όλο που η κατάληψη ήταν για τους αντιπάλους των Σκεπτικών μια κεντρική έννοια στον τρόπο που συλλάμβαναν τη γνώση και ενείχε δέσμευση στην αλήθεια του πώς είναι τα πράγματα στην αληθινή τους φύση, και παρ' όλο που οι Σκεπτικοί αρνούνταν ότι είχαν με αυτή την έννοια κατάληψη των λεγομένων των Δογματικών, οδηγούμαστε στο ότι ο Σέξτος μπορεί να πει ότι οι Σκεπτικοί καταλαμβάνουν τα λεγόμενα των Δογματικών σύμφωνα με μια έννοια της *καταλήψεως* την οποία οι ίδιοι ο Δογματικοί αναγκάζονται να αποδεχτούν σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Επομένως, τουλάχιστον στην περίπτωση των δογμάτων του ΙΙ 10, ο Σέξτος όχι μόνο δεν είναι αναγκασμένος να μιλάει για αυτά μόνο με όρους φαινομένων που δεν έχουν καμία γνωσιακή αξίωση, αλλά μπορεί να μιλάει για αυτά με όρους καταλήψεως και ενδεχομένως και κάποιου είδους γνώσης.[215]

΄Ετσι λοιπόν, αν αναρωτηθούμε σε σχέση με τα δόγματα του Ι 13, ακολουθώντας σύγχρονους μελετητές όπως ο Burnyeat, "δίνει ο Σκεπτικός τη συγκατάθεσή του στο ότι είναι αληθείς οι απόψεις που εμπλέκονται στο *νοεῖν*

[215] Καταλήγουμε λοιπόν στο ότι τα δόγματα του ΙΙ 10 δεν είναι μακριά από αυτό που θα ονομάζαμε "απόψεις" (beliefs). Γι' αυτό και από αυτό το σημείο και μετά θα υιοθετήσω αυτή τη μετάφραση.

ἁπλῶς;", ή "αντιπροσωπεύουν αυτές οι απόψεις κάποιου είδους γνώση ή είναι μόνο φαινόμενα χωρίς καμία γνωσιακή αξίωση;", καταλήγουμε στο ότι ο ισχυρισμός του Frede όταν εξετάζει συγκεκριμένες αισθητηριακές εντυπώσεις είναι επίσης ορθός στην περίπτωση των απόψεων που εμπλέκονται στο *νοεῖν ἁπλῶς*: "the contrast between how things really are and how they appear nonepistemically is insufficient".[216] Μπορεί να φαίνεται στον Σκεπτικό ότι ένας συγκεκριμένος τρόπος να κατανοούμε τα λεγόμενα κάποιου Δογματικού είναι ορθός. Αυτό το "φαινόμενο" μπορεί να έχει γνωσιακές αξιώσεις και ο Σκεπτικός να πιστεύει ότι η κατανόησή του είναι ορθή. Αλλά την ίδια στιγμή ο Σκεπτικός σίγουρα δεν πιστεύει ότι η πραγματικότητα είναι όπως ο συγκεκριμένος Δογματικός ισχυρίζεται ότι είναι. Η έρευνα του Σκεπτικού ενάντια στους Δογματικούς επιχειρεί ακριβώς να αποκαλύψει εάν η πραγματικότητα είναι όπως ισχυρίζονται οι Δογματικοί ότι είναι και ως προς αυτό τελικά ο Σκεπτικός επέχει.

Η απόπειρα να κατανοήσουμε τις απόψεις που εμπλέκονται στο *νοεῖν ἁπλῶς* αποκαλύπτει και κάτι άλλο που χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν στην προσπάθειά μας να καταλάβουμε αν και πώς τα δόγματα του Σκεπτικού εναρμονίζονται με το μοντέλο του I 13: οι έννοιες που μπορεί να χρησιμοποιεί ο Σέξτος προκειμένου να εναρμονίσει ένα συγκεκριμένο είδος δογμάτων με το μοντέλο του 13 ίσως είναι έννοιες που λειτουργούν κατά περίπτωση και ο Σέξτος δεν τις χρησιμοποιεί ή δεν θα μπορούσε να τις χρησιμοποιήσει για να εναρμονίσει με αυτό το μοντέλο άλλα είδη Σκεπτικών δογμάτων. Για παράδειγμα ο Σέξτος είναι σαφές ότι δεν χρησιμοποιεί το *νοεῖν ἁπλῶς* –μια έννοια που κέρδισε διαλεκτικά προκειμένου να υποστηρίξει το είδος δογμάτων που εμπλέκονται στη Σκεπτική κατανόηση των όρων, των θέσεων και των θεωριών των Δογματικών– για να υποστηρίξει τα δόγματα που εμπλέκονται στον καθ' ημέραν βίο. Έτσι, όταν μιλάει για την τετραμερή *βιωτικὴν τήρησιν* (*ΠΥ* I 23-24), δεν υποστηρίζει ότι όταν ο Σκεπτικός εξασκεί για παράδειγμα την τέχνη της ιατρικής, το κάνει αυτό χωρίς να υπονοεί με κανένα τρόπο ότι υπάρχουν ασθενείς που χρειάζονται θεραπεία και φάρμακα που επιδρούν σε αυτούς με συγκεκριμένους τρόπους. Ο Σέξτος

[216] "The Sceptic's Beliefs" στο *The original*…, σ. 13.

επιχειρηματολόγησε για την αναγκαιότητα και τη δυνατότητα του *νοεῖν ἁπλῶς* όχι γενικά, αλλά μόνο στο συγκεκριμένο πλαίσιο που αφορά την κατανόηση που προηγείται της φιλοσοφικής έρευνας για τα άδηλα.

Από την άλλη, το γεγονός ότι ο Σέξτος στο ΙΙ 1-10 ενδιαφέρεται για τη δυνατότητα ενός συγκεκριμένου είδους απόψεων που προϋποτίθενται στην έρευνά του ενάντια στους Δογματικούς, που δεν συμπεριλαμβάνουν παρατηρήσεις για τον κόσμο γύρω του, ή που δεν λένε τίποτα για τον κόσμο γύρου του, αλλά είναι παρατηρήσεις που αφορούν μόνο την κατανόηση των λεγομένων των Δογματικών, δεν σημαίνει ούτε ότι ο Σκεπτικός γενικά δεν έχει κάποιες απόψεις για τον κόσμο γύρω του ούτε ότι δεν μπορεί να χρησιμοποιεί αυτές τις απόψεις στην επιχειρηματολογία του ενάντια στους Δογματικούς.

1. 8. Μια νέα απάντηση σε ένα παλαιό παράδοξο

Αλλά σε κάθε περίπτωση η όλη προσπάθεια του Σέξτου να προσαρμόσει τις σκεπτικές απόψεις του ΙΙ 10 στο μοντέλο για τα δόγματα του Σκεπτικού στο Ι 13 προϋποθέτει ότι ο Σέξτος θα καταφέρει να δεσμεύσει τους αντιπάλους του στο ότι το *νοεῖν ἁπλῶς* είναι το κατάλληλο νόημα για την κατάληψη που προηγείται της φιλοσοφικής έρευνας, προκειμένου έτσι να ξεφύγουν από την εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα* που τους παρουσιάζει. Έτσι, προκειμένου να αξιολογήσουμε την απόπειρα του Σέξτου να εναρμονίσει τις απόψεις του ΙΙ 10 με το μοντέλο του Ι 13, χρειάζεται να απαντήσουμε σε ένα άλλο ερώτημα: πόσο σοβαρά μπορεί να προτείνει ο Σέξτος στους Δογματικούς ότι χρειάζεται να καταφύγουν στο *νοεῖν ἁπλῶς* προκειμένου να αποφύγουν το παράδοξο του *Μένωνα* όπως το επαναδιατυπώνει ο ίδιος?

Πρώτα από όλα, έχουμε δει ότι ο Σέξτος μετασχηματίζει το παράδοξο του *Μένωνα* σε ένα παράδοξο που αφορά την υιοθέτηση φιλοσοφικών πεποιθήσεων, και το κάνει αυτό με τρόπο που μοιάζει νόμιμος, χωρίς να χρησιμοποιεί κάποια λαθροχειρία ή σοφιστεία· τουλάχιστον όχι περισσότερο από ότι το πρωταρχικό παράδοξο που στην αρχαιότητα, από τον Πλάτωνα ως τους Στωικούς, έγινε αντικείμενο σοβαρής φιλοσοφικής ενασχόλησης και

οδήγησε σε σοβαρές φιλοσοφικές απαντήσεις. Η άποψη ότι το επιχείρημα του Σέξτου είναι ένα σοβαρό επιχείρημα κερδίζει περαιτέρω έδαφος αν λάβουμε υπ' όψιν το ότι κάποιοι σύγχρονοι μελετητές αποδίδουν στον Αριστοτέλη μια λύση ανάλογη με αυτή του Σέξτου για το παράδοξο του Μένωνα. Σύμφωνα με τον D. Charles, στα *Αναλυτικά Ύστερα* Β. 7-10 "Aristotle sets out three stage of scientific enquiry. At the first stage one may possess an account of what a term signifies, but yet not know of the existence of the kind signified. At the second and third stages, one will (if all goes well) discover the existence and subsequently the essence of the relevant kind".[217] Όπως καταλήγει ο Charles, η άποψη των τριών σταδίων "…constitutes one part of his [Aristotle's] strategy for showing that one can have knowledge of the signification of the terms prior to an inquiry into the nature and existence of the kind in question. This is important in the *Analytics*, since it allows for the possibility of scientific investigation and discovery in both these areas. In this way, Aristotle can avoid *Meno*'s paradox (A. I, 71a29ff.), which seems to show that genuine discovery is impossible. That paradox requires that it be a condition for knowing the signification of the relevant term that one knows of the existence or nature of the kind signified. And this is precisely the premiss which the three-stage view rejects" (στο ίδιο σ. 76). Έτσι λοιπόν ο Charles παρουσιάζει τον Αριστοτέλη να έχει ήδη υιοθετήσει ως λύση για το παράδοξο του *Μένωνα* αυτό που όπως έχουμε δει ότι προτείνει ο Σέξτος στους Δογματικούς ως τη λύση που θα μπορούσαν να υιοθετήσουν προκειμένου να αποφύγουν τη δική του εκδοχή του παραδόξου.

Αλλά παρ' όλο που μοιάζει σωστό το ότι βρίσκουμε στα *Αναλυτικά Ύστερα* Β 7-10 και Α 1, 71a12-17 τη δυνατότητα ενός τρόπου νόησης που μπορεί να προηγείται της έρευνας σχετικά με την ύπαρξη και την ουσία των πραγμάτων και που μοιάζει με το *νοεῖν ἁπλῶς*[218] του Σέξτου, και ενώ είναι πιθανό οι

---

[217] *Aristotle on Meaning and Essence*, Οξφόρδη 2000, σ. 1.

[218] Αυτό ισχύει αν ακολουθήσουμε την ερμηνεία του Charles (στο *Aristotle on Meaning and Essence*, Οξφόρδη 2000), που αποδίδει στον Αριστοτέλη την άποψη ότι μπορούμε να έχουμε γνώση της σημασίας μιας λέξης χωρίς να συλλαμβάνουμε την ύπαρξη ή την ουσία του πράγματος που δηλώνει, σε αντίθεση με τη θέση του Bolton ότι για τον Αριστοτέλη η γνώση της σημασίας της λέξης ενέχει τη σύλληψη της ύπαρξης και της ουσίας του πράγματος που αυτή δηλώνει (R. Bolton, "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II. 7-10", *Philosophical Review* 85 (1976)).

Πυρρώνειοι να οφείλουν στον Αριστοτέλη τη σύλληψη του *νοεῖν ἁπλῶς*[219] ως κατάλληλου νοήματος για τη σύλληψη που προηγείται της έρευνας σε σχέση με τα άδηλα, δεν είναι καθόλου προφανές ότι αυτή ήταν η λύση που πρότεινε ο Αριστοτέλης για το παράδοξο του *Μένωνα*.[220] Σε κάθε περίπτωση αυτό που έχει σημασία για μένα εδώ είναι ότι η αναγκαιότητα και η δυνατότητα του *νοεῖν ἁπλῶς* για τους Δογματικούς δεν ήταν απλώς μια επινόηση του Σέξτου αλλά είχε ή θα μπορούσε να έχει προκύψει αυτόνομα στη σκέψη των ίδιων των Δογματικών. Ο Σέξτος παρουσιάζει στους αντιπάλους του μια ισχυρή εκδοχή του παραδόξου του *Μένωνα*, την οποία δεν θα μπορούσαν να αντιμετωπίσουν με τις απαντήσεις που είχαν δώσει στο αρχικό παράδοξο και τους προτείνει μια σοβαρή λύση, απαλλαγμένη από θεωρητικές και δογματικές παραδοχές, την οποία δύσκολα θα μπορούσαν να αγνοήσουν.

2. Οι έννοιες και οι *προλήψεις* των Σκεπτικών στην έρευνά τους ενάντια στους Δογματικούς (*M* VIII 316-340)

---

[219] Οι σύγχρονοι μελετητές έχουν επισημάνει τη σχέση μεταξύ κομβικών σημείων του Σκεπτικισμού του Σέξτου, όπως των πέντε τρόπων του Αγρίππα, και του Αριστοτέλη και ειδικότερα των *Αναλυτικών Υστέρων* (Βλ. κυρίως A. A. Long, "Aristotle and the history of Greek Scepticism" στο D. J. O'Meara (επιμ.), *Studies in Aristotle*, Ουάσιγκτον 1981, ανατυπωμένο στο βιβλίο του *From Epicurus to Epictetus*, Οξφόρδη 2006). Έχει προταθεί η εύλογη υπόθεση ότι ο Αγρίππας τον πρώτο αι. π.Χ. διάβασε ή έμαθε για τα *Αναλυτικά Ύστερα* και ότι στη διατύπωση των πέντε τρόπων προσάρμοσε στους Πυρρώνειους σκοπούς υλικό από τον Αριστοτέλη (βλ. J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Καίμπριτζ 1990, σ.121-122). Όποια κι αν ήταν ακριβώς η γνώση των Πυρρωνείων για τα *Αναλυτικά Ύστερα* είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι προσάρμοσαν και άλλο υλικό από τα *Αναλυτικά Ύστερα* όπως τα Β 7-10 και Α 1, 71a12-17 τα οποία τους οδήγησαν στη διαμόρφωση της έννοιας του *νοεῖν ἁπλῶς* που συζητώ εδώ.

[220] Η θέση του V. Politis είναι πώς αυτή η άποψη είναι λανθασμένη. Όπως γράφει "Aristotle has been interpreted as arguing, in *APo* II 7-10, that what accounts for our ability to search for the essence of something is our knowledge of the signification of words; and that this is his answer to Plato's problem of searching in the *Meno*… This interpretation, it seems to me, is mistaken. Certainly Aristotle argues (in APo. II 7-10) that our knowledge of the signification of words is a necessary condition for our ability to search for the essence of things, and is what allows this search to get started; but it is much less clear that he argues that this is a sufficient condition and is what accounts for this ability". ("Aristotle on Aporia and searching in metaphysics", στο *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 18, 2003, σ. 156). Δεν μπορώ εδώ να συζητήσω αυτό το πρόβλημα, αλλά μπαίνω στον πειρασμό να πω ότι μια τέτοια λύση θα ερχόταν σε αντίθεση με την Αριστοτελική άποψη ότι για να εμπλακούμε γόνιμα σε συλλογισμούς χρειαζόμαστε προ-υπάρχουσα γνώση των πρώτων αρχών. Εφόσον, μεταξύ άλλων, "Actually existing things are first principles" (T. Irwin, *Aristotle's first principles*, 1988, σ. 4), φαίνεται ότι για τον Αριστοτέλη απαραίτητη συνθήκη για μια έρευνα που στηρίζεται σε πρώτες αρχές είναι αποδοχή της ύπαρξης κάποιων πραγμάτων, όποια κι αν είναι τα στάδια αυτής της έρευνας.

Στο *M* ο Σέξτος δεν συζητά, με τον τρόπο που το κάνει στις *ΠΥ* ΙΙ 1-10, τη γενική κριτική ότι οι Σκεπτικοί δεν μπορούν να ερευνήσουν, να σκεφτούν και ούτε καν να μιλήσουν για τις θέσεις των Δογματικών. Στο *M* VII, που αντιστοιχεί στο *ΠΥ* ΙΙ, δεν έχουμε ένα εισαγωγικό κεφάλαιο ανάλογο με το *ΠΥ* ΙΙ 1-10, που να ασχολείται με αυτή την κριτική αναφορικά με τον *ειδικόν λόγον* συνολικά. Παρ' όλα αυτά, ο Σέξτος ασχολείται με μια παρόμοια κριτική στο *M* VIII 316-340, στο πλαίσιο της συζήτησης για την απόδειξη.

Ο Σέξτος λοιπόν, αρχικά (300-315) παρουσιάζει μια γενική περιγραφή της έννοιας της απόδειξης και των στοιχείων της. Στη συνέχεια (316-336), χρησιμοποιώντας γενικές Δογματικές διχοτομίες υποστηρίζει ότι η απόδειξη ανήκει σε μια ειδική κατηγορία αδήλων που η φύση τους είναι για μας σκοτεινή, και θεωρείται ότι συλλαμβάνονται από το φιλοσοφικό λόγο (320). Η κύρια αντίρρηση ενάντια στην απόδειξη αρχίζει όταν ο Σέξτος ανακοινώνει ότι πρόκειται να παραθέσει τα επιχειρήματα που κλονίζουν την απόδειξη, και να ερευνήσει το αν η ύπαρξη της απόδειξη προκύπτει ή όχι από την έννοιά της.[221] Όταν ο Σέξτος θέτει το Σκεπτικό ερώτημα αν η ύπαρξη της απόδειξης προκύπτει από την έννοια της ή όχι εισάγει την ακόλουθη αντίρρηση:

> *M* VIII 337: *Καίτοι τινὲς εἰώθασιν ἡμῖν, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἱρέσεως, ἀγροικότερον ἐνίστασθαι, λέγοντες "ἤτοι νοεῖτε, τί ἐστιν ἡ ἀπόδειξις, ἢ οὐ νοεῖτε. καὶ εἰ μὲν νοεῖτε καὶ ἔχετε ἔννοιαν αὐτῆς, ἔστιν ἀπόδειξις· εἰ δὲ οὐ νοεῖτε, πῶς ζητεῖτε τὸ μηδ' ἀρχὴν νοούμενον ὑμῖν;*
>
> Κάποιοι ωστόσο, και κυρίως αυτοί που προέρχονται από την Επικούρεια σχολή συνηθίζουν να ενίστανται άξεστα λέγοντας "ή νοείτε τι είναι η απόδειξη ή δεν νοείτε, και αν μεν νοείτε και έχετε έννοιά της, υπάρχει απόδειξη, αν όμως δεν νοείτε πώς ερευνάτε για αυτό που ούτε καν κατ' αρχάς νοείται από σας;"

Σε αυτή την Επικούρεια ένσταση, η υπόθεση του ρεαλισμού είναι σαφέστερη από ότι στην αντίστοιχη του *ΠΥ* ΙΙ: αν ο Σκεπτικός νοεί τι είναι η απόδειξη τότε έχει μια έννοια απόδειξης, και εάν έχει έννοια απόδειξης, τότε η απόδειξη υπάρχει. Αν δεν το νοεί αυτό τότε δεν μπορεί να ερευνήσει σε σχέση με την

---

[221] *M* VIII 337: *ἀκολούθως πειρασόμεθα καὶ τοὺς σαλεύοντας αὐτὴν λόγους προχειρίσασθαι, σκεπτόμενοι, πότερον ἀκολουθεῖ τῇ ἐπινοίᾳ καὶ προλήψει ταύτης ἡ ὕπαρξις ἢ οὐδαμῶς.*

απόδειξη. Σε αντίθεση με το παράδοξο που βρίσκουμε στο *ΠΥ* ΙΙ 2,[222] εδώ η έννοια του *καταλαμβάνειν* δεν εμφανίζεται στη διατύπωση του παραδόξου, και το να έχει κανείς μια έννοια θεωρείται ότι ισοδυναμεί άμεσα με το ότι αυτή είναι πραγματική.

Η απάντηση του Σέξτου έχει κάποιες ομοιότητες με την απάντηση που δίνει στο παράδοξο του *ΠΥ* ΙΙ, αλλά την ίδια στιγμή διαφέρει σημαντικά από αυτή. Όπως και στο *ΠΥ* ΙΙ, ο Σέξτος διερευνά την Επικούρεια ένσταση σε σχέση με το γενικό πρόβλημα της δυνατότητας της έρευνας. Αλλά αυτή τη φορά δέχεται την απάντηση των Δογματικών στο παράδοξο του *Μένωνα*. Αποδέχεται την Επικούρεια άποψη ότι όταν κάτι ερευνάται τότε μια έννοια και μια *πρόληψις* πρέπει να προηγείται.[223] Αυτό είναι κάτι που ο Σέξτος το παρουσιάζει ως γενικά αποδεκτό (*ὁμόλογόν*)[224], και σαν κάτι που οι Σκεπτικοί το παραχωρούν στους αντιπάλους τους και δεν το αμφισβητούν[225].[226]

Αλλά για τους Επικούρειους το να έχεις μια πρόληψη επιφέρει δέσμευση στην πραγματικότητα κάποιου πράγματος που συλλαμβάνεται με αυτή την

---

[222] *ΠΥ* ΙΙ 2: *φασὶ γὰρ ὡς ἤτοι καταλαμβάνει ὁ σκεπτικὸς τὰ ὑπὸ τῶν δογματικῶν λεγόμενα ἢ οὐ καταλαμβάνει· καὶ εἰ μὲν καταλαμβάνει, πῶς ἂν ἀποροίη περὶ ὧν κατειληφέναι λέγει; εἰ δ' οὐ καταλαμβάνει, ἄρα περὶ ὧν οὐ κατείληφεν οὐδὲ οἶδε λέγειν.*

[223] Οι Long και Sedley, παραπέμποντας στο Διογένης Λαέρτιος Χ 33: *καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό· οἷον Τὸ πόρρω ἑστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς· δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφήν,* σημειώνουν ότι αυτό το χωρίο "strongly suggests that Epicurus saw his "preconception" as an alternative response to *Meno*'s paradox, providing the sort of prior acquaintance (hence 'pre-') required as a basis of inquiry…", στο *The Hellenistic Philosophers,* τομ. 1, Καίμπριτζ 1987, σ. 89.

[224] Οι Long και Sedley, αναφερόμενοι στο χωρίο μας, σημειώνουν: "It is as a matter of fact, from Epicurus on, a philosophical commonplace that preconceptions are what make inquiry possible" (στο ίδιο). Οι "φυσικές έννοιες" που ήταν η Στωική λύση για το παράδοξο του Μένωνα, μοιάζουν σε γενικές γραμμές με τις Επικούρειες "προλήψεις". Για τις φυσικές έννοιες των Στωικών βλ. παραπάνω υποσημείωση 165.

[225] 331a: *τὸ μὲν παντὸς τοῦ ζητουμένου πρόληψιν καὶ ἔννοιαν δεῖν προηγεῖσθαι ὁμόλογόν ἐστιν*, και 332a: *ὥστε τοῦτο μὲν δίδομεν.*

[226] Ο Σέξτος, προκειμένου να δικαιολογήσει την τακτική του να δίνει πρώτα μια γενική περιγραφή της έννοιας που είναι αντικείμενο της έρευνάς του, απηχεί αυτή την Επικούρεια άποψη ρητά σε δύο περιπτώσεις, *Μ* ΧΙ 22: *πρὸ παντὸς ἁρμόσει τὴν ἐπίνοιαν τούτων στῆσαι· κατὰ γὰρ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως* και *Μ* Ι 57: *Ἐπεὶ οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως, εὖ ἂν ἔχοι πρὸ τῶν ὅλων σκέψασθαι τί τ' ἐστὶν ἡ γραμματική.*

πρόληψη. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, οι Επικούρειοι αντιμετωπίζουν την *πρόληψιν* σαν *κατάληψιν*. (X 33: Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν). Ο τρόπος με τον οποίο, κατ' αυτούς, αποκτάμε μέσω της αίσθησης τις προλήψεις,[227] εγγυάται για αυτές κάποιου είδους σύλληψη της πραγματικότητας. Στηριγμένος στην αισιόδοξη υπόθεση ότι, πριν από οποιαδήποτε φιλοσοφική έρευνα, οι προλήψεις μας δίνουν μια σύλληψη βασικών αληθειών για την πραγματικότητα, ο Επίκουρος μπρούσε να χρησιμοποιεί τις προλήψεις και ως κριτήριο αλήθειας.[228]

Έτσι λοιπόν, όταν οι Σκεπτικοί αποδέχονται ότι έχουν προλήψεις, διακινδυνεύουν να γίνουν δογματικοί με διάφορους τρόπους, ένας εκ των οποίων είναι ότι διακινδυνεύουν να δεσμευτούν στη σύλληψη κάποιων πραγμάτων ως αληθών και πραγματικών, και μόνο εκ του γεγονότος ότι έχουν προλήψεις και έννοιες από τις οποίες αρχίζουν την έρευνά τους για αυτά. Οι Σκεπτικοί δεν μπορούν να απορρίψουν αυθαίρετα αυτή την πλευρά των προλήψεων όπως έχει τεθεί από τους Δογματικούς, ούτε μπορούν απλά να βάλουν στην άκρη τις γενικές ρεαλιστικές υποθέσεις των Δογματικών για τη νόηση και την εκφορά λόγου. Και τα δύο αυτά χρειάζεται να κερδιθούν διαλεκτικά στη συζήτηση με τους Δογματικούς.

Ο Σέξτος, λοιπόν, στην απάντησή του στην Επικούρεια κριτική χρησιμοποιεί αρχικά ένα σημαντικό μέρος της Σκεπτικής *ἀντιρρήσεως* για να επισημάνει τη διαφωνία των Δογματικών για τις έννοιες. Αντιμέτωποι με αυτή τη διαφωνία οι Σκεπτικοί οδηγούνται στην εποχή. Όπως επισημαίνει ο Σέξτος:

> *M* VIII 332a: *καὶ τοσοῦτόν γε ἀπέχομεν τοῦ λέγειν ἔννοιαν μὴ ἔχειν παντὸς τοῦ ζητουμένου πράγματος, ὡς καὶ ἀνάπαλιν πολλάς γ' ἐννοίας αὐτοῦ καὶ προλήψεις ἔχειν ἀξιοῦν, καὶ χάριν τοῦ μὴ δύνασθαι ταύτας διακρίνειν καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν κυριωτάτην ἀνευρεῖν εἰς ἐποχὴν καὶ ἀρρεψίαν περιίστασθαι*
>
> απέχουμε τόσο από το να πούμε ότι δεν έχουμε έννοια όλου του πράγματος που ερευνάται, που αντιθέτως αξιώνουμε ότι έχουμε πολλές έννοιες και προλήψεις του, και χάρη στο ότι δεν μπορούμε να τις διακρίνουμε και να

[227] Όπως παρατηρεί ο Everson: "What distinguishes *prolēpseis* from other beliefs, and what guarantees their truth, is that they are perceptually acquired…The content of a *prolēpsis* is, moreover, restricted to what is perceptually apparent…" σ. 103 στο "Epicurus on mind and Language", στο Everson S. (επιμ.), *Companions to ancient thought 3*, *Language*, Καίμπριτζ 1994.

[228] Βλ. DL X 31: *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος (fr. 35 Us.) κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη*.

βρούμε την κυριότερη από αυτές καταλήγουμε στην *ἐποχὴ* και στο να μη δίνουμε τη συγκατάθεσή μας.

Και παρακάτω εξηγεί:

> *M* VIII 333a: *εἰ μὲν γὰρ μίαν εἴχομεν τοῦ ζητουμένου πράγματος πρόληψιν, κἂν ταύτῃ συνεξακολουθήσαντες τοιοῦτ' ἐπιστεύομεν ὑπάρχειν, ὁποῖον κατὰ μίαν προσέπιπτεν ἔννοιαν· νῦν δ' ἐπεὶ πολλὰς ἔχομεν τοῦ ἑνὸς ἐννοίας καὶ πολυτρόπους καὶ μαχομένας καὶ ἐπ' ἴσης πιστὰς διά τε τὴν ἐν αὐταῖς πιθανότητα καὶ διὰ τὴν τῶν προϊσταμένων ἀνδρῶν ἀξιοπιστίαν, μήτε πάσαις πιστεῦσαι δυνάμενοι διὰ τὴν μάχην, μήτε πάσαις ἀπιστῆσαι τῷ μηδεμίαν ἄλλην ἔχειν αὐτῶν πιστοτέραν, μήτε τινὶ μὲν πιστεῦσαι, τινὶ δὲ ἀπιστεῖν διὰ τὴν ἰσότητα, κατ' ἀνάγκην ἤλθομεν εἰς τὸ ἐπέχειν.*
>
> Γιατί αν είχαμε μόνο μία *πρόληψη* του πράγματος που ερευνάται, τότε μένοντας σε αυτή και στις συνέπειές της θα πιστεύαμε ότι είναι στην πραγματικότητα όπως το αντιλαμβανόμαστε σύμφωνα με αυτή τη μία έννοια· αλλά τώρα, εφόσον έχουμε πολλές έννοιες για το ένα πράγμα, πολύπλοκες και αντιτιθέμενες και εξίσου πιστευτές (και λόγω της πειστικότητας των ίδιων και λόγω της αξιοπιστίας αυτών που τις προασπίζουν) καθώς δεν μπορούμε να τις εμπιστευτούμε όλες εξ' αιτίας της διαμάχης, ούτε να μην εμπιστευτούμε καμία γιατί δεν έχουμε καμία άλλη πιο πιστευτή από αυτές, ούτε να πιστέψουμε κάποια και να μην πιστέψουμε κάποια άλλη, εξ' αιτίας της ισότητας, αναγκαστικά καταλήγουμε στο *ἐπέχειν*.

Το επιχείρημα του Σέξτου στηρίζεται στην Επικούρεια άποψη ότι το να έχει κανείς προλήψεις και έννοιες ενέχει την κρίση ότι υπάρχει μια πραγματικότητα τέτοια όπως την παρουσιάζει κάθε φορά η έννοια, και ότι αυτός που έχει μια πρόληψη αποδέχεται αυτή την κρίση ως αληθή. Τώρα ο Σκεπτικός, όχι μόνο αποδέχεται ότι έχει έννοιες και προλήψεις των πραγμάτων που ερευνά, αλλά αποδέχεται επίσης ότι κατ' αρχήν αυτές οι έννοιες θα μπορούσαν να τον δεσμεύουν στους ισχυρισμούς που υποτίθεται ότι ενέχουν για το τι είναι πραγματικό και αληθές. Όπως έχει παρατηρήσει ο J. Brunschwig, αυτή η απάντηση του Σέξτου υπονοεί ότι "the Sceptic accepts the ontological implication: if, by counterfactual hypothesis, the dogmatists were presenting a unified front at the conceptual level, the Skeptic would have no other choice than to admit the existence of the object captured by their common concept" ("Sextus Empiricus on the *kriterion*" στο J. Dillon και A. A. Long (επιμ.), *The Question of "Eclecticism"*, Μπέρκλεϋ 1988, σ. 149). Μπορούμε να πούμε ότι σε αυτό το επιχείρημα ο Σέξτος αρχικά τουλάχιστον αποδέχεται και ο ίδιος τη δέσμευση των αντιπάλων του σε αυτό που ο Brunschwig ονομάζει "ontological implication"

(οντολογικό επακόλουθο). Αλλά, όπως υπογραμμίζει ο Σέξτος, ο Σκεπτικός δεν έχει *μία* πρόληψη του αντικειμένου της έρευνάς του, αντίθετα έχει πολλές. Η Σκεπτική *ἀντίρρησις* δείχνει ότι αυτές οι έννοιες είναι πολύπλοκες και αντιμαχόμενες και εξίσου αξιόπιστες, και έτσι ο Σκεπτικός αναγκαστικά οδηγείται στην εποχή ως προς αυτές. Επομένως, αντιμέτωπος με τη διαμάχη και τη διαφωνία μεταξύ των εννοιών, ο Σκεπτικός δεν μπορεί να αποδεχτεί πλέον ότι οι έννοιες του αποτελούν κάποιου είδους σύλληψη της πραγματικότητας.

Ο Σέξτος επιχειρεί να περάσει από την Επικούρεια άποψη για το τι είναι μια πρόληψη στο τι προκύπτει ότι είναι αναγκαστικά μια πρόληψη εξαιτίας της διαφωνίας των εννοιών όπως αυτή αποκαλύπτεται με τη Σκεπτική ἀντίρρηση. Από το ότι ο Σκεπτικός δέχεται ότι είναι αναγκαίο να έχει προλήψεις που προηγούνται της έρευνας δεν συνεπάγεται, όπως απαιτούν οι Επικούρειοι, ότι δέχεται επίσης πως συλλαμβάνει την πραγματικότητα, πώς έχει κατάληψη. Στο βαθμό που, μέσω της έρευνας, αποκαλύπτεται η πολυπλοκότητα και η διαμάχη των εννοιών και των προλήψεων, οι έννοιες και οι προλήψεις που είναι αναγκαίο να προηγούνται της έρευνας για τα πράγματα δεν μπορούν να εγγυηθούν το ότι αυτά είναι πραγματικά. Για αυτό το λόγο ο Σκεπτικός μπορεί να πει ότι όταν έχει μια έννοια για ένα πράγμα και το νοεί, αυτό καθόλου δεν σημαίνει πως συλλαμβάνει την πραγματικότητά του, ότι έχει *κατάληψη*.[229]

Παρ' όλο που οι Επικούρειοι δεν χρησιμοποίησαν στη διατύπωση του επιχειρήματός τους ενάντια στους Σκεπτικούς την έννοια της κατάληψης, η απάντηση του Σέξτου φέρνει στην επιφάνεια και αρνείται την άρρητη υπόθεσή τους ότι η πρόληψη είναι οιονεί κατάληψη.[230] Στο *ΠΥ* ΙΙ 1-10 είναι πάλι η έννοια της κατάληψης στην οποία επικεντρώνεται ο Σέξτος. Στο *ΠΥ* ΙΙ χρησιμοποιεί το *νοεῖν ἁπλῶς* ως εναλλακτική σημασία για το καταλαμβάνειν,

---

[229] *M* VIII 334a: *ἀλλὰ γὰρ προλήψεις ἔχομεν τῶν πραγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τρόπον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ μὲν ἡ πρόληψις κατάληψις ὑπῆρχεν, ἴσως ἂν ἐν τῷ διδόναι τὸ πρόληψιν ἔχειν τοῦ πράγματος καὶ τὴν κατάληψιν τούτου συνωμολογοῦμεν νῦν δ' ἐπεὶ ἡ πρόληψις καὶ ἡ ἔννοια τοῦ πράγματος οὐχ ὕπαρξίς ἐστιν, ἐπινοεῖν μὲν αὐτό φαμεν, καταλαμβάνεσθαιδὲ μηδαμῶς διὰ τὰς προεκκειμένας αἰτίας.*

[230] Διογένης Λαέρτιος Χ 33: *Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν.*

ενώ στο *M* VIII 334a κατανοεί το καταλαμβάνειν μόνο με τη δογματική έννοια. Στο *M* VIII 334a χρησιμοποιεί τη Δογματική ορολογία των "προλήψεων" και των "εννοιών", αλλά καταλήγει με προλήψεις και έννοιες που δεν ενέχουν με κανένα τρόπο κατάληψη· καταλήγει έτσι σε έναν τρόπο νόησης των αντικειμένων της έρευνας που είναι παρόμοιος με το *νοεῖν ἁπλῶς* στο *ΠΥ* II 1-10, στο βαθμό που και στις δύο περιπτώσεις απορρίπτει το ότι ενέχουν με οποιονδήποτε τρόπο κατάληψη με τη Δογματική έννοια.

Στο τελευταίο μέρος της απάντησης του Σέξτου στους Επικούρειους (335a-336a), οι Σκεπτικοί και οι Επικούρειοι ανταλλάσσουν ρόλους: τώρα είναι οι Σκεπτικοί που πιέζουν τους Επικούρειους θέτοντας τα ερωτήματα. Ο Σέξτος παίρνει ένα παράδειγμα από την κοινή φιλοσοφική πρακτική κατά την οποία οι φιλόσοφοι αναπτύσσουν επιχειρήματα ενάντια σε κάποιες φιλοσοφικές θέσεις με τις οποίες διαφωνούν: οι Επικούρειοι αναπτύσσουν επιχειρήματα ενάντια στην ύπαρξη των τεσσάρων στοιχείων. Η ερώτηση των Σκεπτικών σε αυτή την περίπτωση είναι "αν ο Επίκουρος έχει ή όχι μια πρόληψη και έννοια των τεσσάρων στοιχείων. Και αν δεν έχει, πώς θα αντιληφθεί το πράγμα που ερευνάται και πώς θα ερευνήσει για κάτι που δεν έχει κάν έννοιά του; Αλλά αν έχει έννοια, τότε πώς δεν συλλαμβάνει το ότι υπάρχουν τα τέσσερα στοιχεία;" Σύμφωνα με το Σέξτο, η απάντηση που θα έδινε ο Επίκουρος είναι ότι έχει μια έννοια των τεσσάρων στοιχείων αλλά δεν *καταλαμβάνει* τα τέσσερα στοιχεία "γιατί η έννοια είναι μια γυμνή κίνηση της διάνοιας που ακολουθώντας τη αρνείται το ότι υπάρχουν τα τέσσερα στοιχεία".[231] Με τον ίδιο τρόπο, εξηγεί ο Σέξτος, οι Σκεπτικοί έχουν έννοια της "απόδειξης", στη βάση της οποίας ερευνούν αν αυτή υπάρχει πραγματικά ή όχι, χωρίς να αποδέχονται και ότι έχουν κατάληψή της.[232]

Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να επισημάνω μια διαφωνία. Σύμφωνα με τη δική μου ανάγνωση το πρώτο μέρος της απάντησης του Σέξτου εκτείνεται ως το τέλος του 334a, και το δεύτερο μέρος της απάντησής του αρχίζει στο 335a.

---

[231] *M* VIII 336a: *ψιλὸν γὰρ κίνημά ἐστι τῆς διανοίας ἡ ἐπίνοια, ἧς ἐχόμενος ἀντιλέγει τῷ εἶναι τέσσαρα στοιχεῖα.*

[232] *M* VIII 336a: *τοίνυν καὶ ἡμεῖς ἔχομεν ἐπίνοιαν τῆς ἀποδείξεως, καὶ ἀπὸ ταύτης ἐξετάσομεν, εἴτε ἔστιν εἴτε καὶ μή, ταύτην δὲ ἔχοντες οὐχὶ καὶ τὴν κατάληψιν ὁμολογήσομεν.*

Αυτό που τα διακρίνει ως διαφορετικά μέρη είναι η αλλαγή των ρόλων στο διαλεκτικό παιχνίδι: στο πρώτο μέρος οι Επικούρειοι θέτουν τα ερωτήματα και οι Σκεπτικοί απαντάνε, στο δεύτερο μέρος οι Σκεπτικοί πιέζουν με τις ερωτήσεις τους και οι Επικούρειοι αναγκάζονται να δώσουν μια απάντηση που οι Σκεπτικοί μπορούν να τη χρησιμοποιήσουν στη δική τους απάντηση στο αρχικό ερώτημα των Επικουρείων. Ο Brunschwig[233] θεωρεί ότι το 334a[234] μαζί με το 335a-336a αποτελούν μια δεύτερη διαφορετική απάντηση, που δεν είναι συμβατή με την πρώτη απάντηση στο 331a-333a. Σύμφωνα με την ερμηνεία του Brunschwig σε αντίθεση με την πρώτη απάντηση, στη δεύτερη, δηλαδή στο 334a-336a, "Sextus' tactics shift completely. He then quite clearly rejects the ontological implication, and he makes a sharp distinction between (a) conception (ἔννοια, ἐπίνοια), 'mere motion of the intellect' which involves no judgment at all, no assertion whatsoever as to whether its object exists or not, and (b) grasping or understanding (κατάληψις), which has a propositional content and involves the assertion of this content" (σ. 150). Αυτή η ερμηνεία παραβλέπει το ότι ο Σέξτος στο 334 απορρίπτει την "οντολογική συνέπεια" ("ontological implication", όπως την αποκαλεί ο Brunschwig), όχι στη βάση του επιχειρήματος που ακολουθεί στο 335a-336a, αλλά στη βάση αυτού που προηγείται· πράγμα που ρητά δηλώνεται με τη τελευταία φράση του χωρίου μας "…για τους λόγους που έχουν ήδη εκτεθεί" (*διὰ τὰς προεκκειμένας αἰτίας*), δηλαδή στη βάση του επιχειρήματος για τη διαφωνία μεταξύ των εννοιών.

Ενδεχομένως να μπορούμε να στηρίξουμε την ερμηνεία του Brunschwig για δύο διαφορετικές και ενδεχομένως ασύμβατες απαντήσεις στο πώς κατανοεί το "*ἀλλὰ γάρ*", τη συνδετική φράση που εισάγει το 334a. Ο Brunschwig παραθέτει την ακόλουθη ερμηνεία για το *ἀλλὰ γάρ*: "the sense conveyed is that what precedes is irrelevant, unimportant, or subsidiary, and is consequently to be ruled out of discussion, at the least put in the shade (J. D. Denniston, *The Greek*

---

[233] Στο "Sextus Empiricus on the *kriterion*" στο J. Dillon και A. A. Long (επιμ.), *The Question of "Eclecticism"*, Μπέρκλεϋ κλπ. 1988.

[234] 334a: *ἀλλὰ γὰρ προλήψεις ἔχομεν τῶν πραγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τρόπον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ μὲν ἡ πρόληψις κατάληψις ὑπῆρχεν, ἴσως ἂν ἐν τῷ διδόναι τὸ πρόληψιν ἔχειν τοῦ πράγματος καὶ τὴν κατάληψιν τούτου συνωμολογοῦμεν· νῦν δ' ἐπεὶ ἡ πρόληψις καὶ ἡ ἔννοια τοῦ πράγματος οὐχ ὕπαρξίς ἐστιν, ἐπινοεῖν μὲν αὐτό φαμεν, καταλαμβάνεσθαι δὲ μηδαμῶς διὰ τὰς προεκκειμένας αἰτίας.*

particles, 2d ed., Oxford 1959, 101)", με την οποία συντάσσεται: "One could not put it better" (Brunschwig, στο ίδιο, σ. 152 υποσ. 9).

Αλλά εδώ η έμφαση του *ἀλλὰ γάρ* δεν βρίσκεται στο ότι ο Σέξτος προχωράσει σε αυτό το σημείο σε ένα νέο επιχείρημα, διαφορετικό από αυτό που έχει αναπτύξει ως εδώ. Με τη φράση "*ἀλλὰ γὰρ προλήψεις ἔχομεν τῶν πραγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τρόπον*" αναφέρεται πίσω στο 331a, όπου αποδέχεται ότι προκειμένου κάτι να γίνει αντικείμενο έρευνας, μια πρόληψη και μια έννοια πρέπει να προηγείται και στο 332a, όπου αποδέχεται ότι ο Σκεπτικός έχει έννοιες και προλήψεις αυτού που ερευνά. Σύμφωνα με τον J. D. Denniston, στον οποίο παραπέμπει ο Brunschwig, μια άλλη πιθανή μετάφραση για το *ἀλλὰ γάρ* είναι: "But that does not matter, for…" (Denniston, στο ίδιο). Αν υιοθετήσουμε μια τέτοια μετάφραση για το *ἀλλὰ γάρ* εδώ, τότε το νόημα της φράσης είναι πως το γεγονός ότι ο Σκεπτικός επέχει ως προς τις προλήψεις και τις έννοιες του δεν αναιρεί το ότι αποδέχεται ότι έχει προλήψεις και έννοιες των πραγμάτων για τα οποία ερευνά. Αυτό είναι κάτι που ο Σέξτος χρειάζεται να το δηλώσει με έμφαση, γιατί αν μείνουμε στην Επικούρεια άποψη ότι η πρόληψη είναι οιονεί κατάληψη, και αν δεσμευόμαστε στο ότι κάποιου είδους κατάληψη είναι ουσιώδης σε σχέση με το τι είναι μια πρόληψη, τότε, όταν ο Σκεπτικός δεν αποδέχεται ότι οι προλήψεις ή οι έννοιές του αποτελούν σύλληψη του πραγματικού και επέχει σε σχέση με αυτές, θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο ότι ο Σκεπτικός δεν έχει προλήψεις. Σε αυτή την περίπτωση, σύμφωνα με την Επικούρεια ορολογία, οι έννοιες που νομίζει ότι έχει ο Σκεπτικός θα αποδεικνύονταν *κενοί φθόγγοι*.[235]

Τώρα το ερώτημα είναι, πόσο αποτελεσματικά είναι τα επιχειρήματα του Σέξτου ως απάντηση στην Επικούρεια ένσταση. Το πρώτο του επιχείρημα που στηρίζεται στη διαφωνία μεταξύ των εννοιών, αφήνει για τους Επικούρειους ανοιχτή τη δυνατότητα να αρνηθούν ότι είναι προλήψεις οι αντιτιθέμενες έννοιες που έχει ο Σκεπτικός, αντί να απορρίψουν την άποψη ότι οι προλήψεις

[235] Βλ. Διογένης Λαέρτιος X 37, και για μια ερμηνεία αυτού του χωρίου που υποστηρίζει ότι αναφέρεται στις προλήψεις που βρίσκονται πίσω από τα ονόματα, βλ. S. Everson, "Epicurus on mind and language", στο S. Everson (επιμ.), *Companions to ancient thought 3*, *Language*, Καίμπριτζ 1994, και ειδικότερα τις σσ. 104-106.

είναι κάτι σαν καταλήψεις, όπως κάνει ο Σέξτος στο 334a. Οι Επικούρειοι θα μπορούσαν να υποστηρίξουν ότι όλες αυτές οι αντιτιθέμενες έννοιες, ή κάποιες από αυτές είναι κενοί φθόγγοι και όχι πραγματικές προλήψεις. Το δεύτερο επιχείρημα του Σέξτου, δείχνει ότι οι ίδιοι οι Επικούρειοι χρειάζεται να στηρίζουν την έρευνά τους σε έννοιες που είναι "γυμνή κίνηση της διάνοιας" (*ψιλὸν κίνημά τῆς διανοίας*) προκειμένου να μπορέσουν να αναπτύξουν επιχειρήματα ενάντια σε φιλοσοφικές θέσεις με τις οποίες διαφωνούν. Αλλά ακόμα και μετά από αυτό το επιχείρημα, η επιλογή των Σκεπτικών να μιλάνε για προλήψεις που δεν ενέχουν κατάληψη αλλά είναι γυμνές κινήσεις της διάνοιας είναι μια επιλογή που οι Επικούρειοι δεν είναι αναγκασμένοι να υιοθετήσουν. Στο *ΠΥ* ΙΙ 5-6, έχουμε ένα γενικό επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο οι Δογματικοί "δεν μπορούν να ερευνούν για οτιδήποτε, ο ένας ενάντια στον άλλον" (*ὥστε οὐ δύνανται περί τινος ζητεῖν πρὸς ἀλλήλους*) αν εμμείνουν στην άποψη ότι χρειάζεται να *καταλαμβάνουν* με τη δογματική έννοια αυτό που ερευνούν. Ο Σέξτος παρουσιάζει αυτό το επιχείρημα, όπως έχουμε δει, ως μη αποφασιστικό ενάντια στους Δογματικούς. Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε και για το ανάλογο επιχείρημα του Σέξτου στο *Μ* ενάντια στους Επικούρειους. Οι Επικούρειοι θα μπορούσαν να αποδεχτούν ότι όταν επιχειρηματολογούν ενάντια σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές θέσεις, στηρίζονται σε "γυμνές κινήσεις της διάνοιας", αλλά θα μπορούσαν την ίδια στιγμή να υποστηρίξουν ότι μια σοβαρή αυτόνομη φιλοσοφική έρευνα, προκειμένου να είναι επιτυχής, χρειάζεται να στηρίζεται σε πραγματικές προλήψεις οι οποίες συνιστούν κατά κάποιο τρόπο κατάληψη της πραγματικότητας.

Ο Σέξτος εισήγαγε την απάντησή του στην Επικούρεια ένσταση υπογραμμίζοντας ότι οι Επικούρειοι σχεδόν αυτοαναιρούνται όταν χρησιμοποιούν αυτό το επιχείρημα ενάντια στους Σκεπτικούς (331a: *ταῦτα γὰρ λέγοντες ὑφ' ἑαυτῶν σχεδὸν περιτρέπονται*). Σύμφωνα με τον Burnyeat, στον Σέξτο "the noun *peritropē* and the verb *peritrepein* from which it derives are common terms of art" ("Protagoras and self refutation in later Greek philosophy", *The Phil. Review* 85, 1976, σ. 48). Και γενικότερα θεωρεί ότι στον Σέξτο συναντάμε μια εκλεπτυσμένη επίγνωση της λογικής φόρμας των επιχειρημάτων που

ονομάζονταν “περιτροπή”, όρος που έτεινε να χρησιμοποιείται ειδικά στις περιπτώσεις αυτοαναίρεσης όπου η θέση που αναιρείται λειτουργεί η ίδια ως προκείμενη για την ίδια της την αυτοαναίρεση (στο ίδιο σσ. 47-48).

Εκ πρώτης όψεως δεν είναι σαφές το πώς το επιχείρημα του Σέξτου θα μπορούσε να οδηγεί τους Επικούρειους σε αυτοαναίρεση. Ο ίδιος ο Σέξτος με το *σχεδὸν* πριν από το ρήμα *περιτρέπονται*, υποδηλώνει ότι εδώ δεν έχουμε μια καθαρή περίπτωση ενός επιχειρήματος με τα τεχνικά χαρακτηριστικά της περιτροπής. Η δικαιολόγηση του Σέξτου για το τον ισχυρισμό ότι οι Επικούρειοι σχεδόν περιτρέπονται είναι ότι είναι κοινά αποδεκτό, και οι Σκεπτικοί το αποδέχονται, ότι όταν κάτι ερευνάται τότε μια πρόληψη και μια έννοια πρέπει προηγείται (331a-332a ακριβώς μετά το *περιτρέπονται*, συνεχίζει: *ἐπείπερ τὸ μὲν παντὸς τοῦ ζητουμένου πρόληψιν καὶ ἔννοιαν δεῖν προηγεῖσθαι ὁμόλογόν ἐστιν*). Η αναγκαιότητα που συνδέει το να έχει κανείς προλήψεις κάποιων πραγμάτων και το να ερευνά για αυτά βρίσκεται στη κέντρο της αντιστροφής από το Σέξτο της Επικούρειας ένστασης.

Η άποψη των Επικουρείων ότι οι προλήψεις είναι οιονεί καταλήψεις στηρίζεται στη θεωρία τους για τις προλήψεις και ακόμα περισσότερο στην οντολογία τους. Αλλά ο Σέξτος εδώ δεν τα βάζει όλα αυτά στη συζήτηση. Αντίθετα, χρειάζεται να τα κρατήσει όλα αυτά εκτός της συζήτησης και για αυτό το λόγο επικεντρώνεται στην τυπική αναγκαιότητα που συνδέει το να έχει κανείς προλήψεις κάποιων πραγμάτων και το να ερευνά για αυτά. Στηρίζεται στην Επικούρεια άποψη ότι είναι αναγκαίο προλήψεις των πραγμάτων που ερευνούνται να προηγούνται αυτής της έρευνας, προχωρά στο να δείξει ότι η ίδια η έρευνα υπαγορεύει ότι αυτές οι προλήψεις που προηγούνται της έρευνας δεν μπορούν να ισοδυναμούν με κατάληψη του πραγματικού. Η ίδια η έρευνα οδηγεί τους Σκεπτικούς στην εποχή αναφορικά με τις έννοιες και τις προλήψεις του πράγματος που ερευνούν, και επομένως τους οδηγεί στο να αρνηθούν την άποψη ότι οι απαραίτητες για την έρευνα προλήψεις αποτελούν καταλήψεις. Την ίδια στιγμή η ίδια η έρευνα, τουλάχιστον ένα ειδικό είδος έρευνας, η έρευνα ενάντια σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές θέσεις, οδηγεί τους ίδιους του Επικούρειους να αποδεχτούν ότι

οι έννοιες που χρειάζονται για αυτή τους την έρευνα δεν μπορεί να αποτελούν καταλήψεις του πραγματικού.

Το πρόβλημα όμως είναι ότι είναι η έρευνα των Σκεπτικών που δείχνει ότι οι προλήψεις που απαιτούνται για την έρευνα δεν μπορεί να ισοδυναμούν με κατάληψη του πραγματικού και ότι είναι η Επικούρεια έρευνα ενάντια σε αντίπαλες φιλοσοφικές θέσεις που απαιτεί οι απαραίτητες για την έρευνα προλήψεις να μην ισοδυναμούν με κατάληψη του πραγματικού. Αυτά τα δύο είδη έρευνας που ο Σέξτος παρουσιάζει να αναιρούν την Επικούρεια άποψη ότι οι προλήψεις που προηγούνται της έρευνας ισοδυναμούν με καταλήψεις του πραγματικού θα μπορούσαν να θεωρηθούν ουσιωδώς διαφορετικές από το είδος της φιλοσοφικής έρευνα για το οποίο οι Επικούρειοι πρότειναν ως απαραίτητη βάση τις προλήψεις. Οι Επικούρειοι πρότειναν τις προλήψεις ως προϋπόθεση και κριτήριο για τη φιλοσοφική έρευνα που οδηγεί επιτυχώς στη γνώση της φύσης των πραγμάτων, και όχι ως προϋπόθεση μιας έρευνας ενάντια σε αντίπαλες φιλοσοφικές θέσεις. Επομένως είναι προβληματικό να μιλήσουμε εδώ για περιτροπή, εφόσον θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι δεν είναι η έρευνα για την οποία πρωταρχικά προτάθηκαν οι προλήψεις ως απαραίτητη προϋπόθεση της αυτή που οδηγεί σε και απαιτεί προλήψεις που δεν ισοδυναμούν με κατάληψη του πραγματικού.

Πάλι όμως οι Σκεπτικοί θα μπορούσαν να αποκρούσουν την Επικούρεια ένσταση του *M* VIII 337 υποστηρίζοντας ότι οι Σκεπτικοί χρησιμοποιούν ως μοντέλο για τις έρευνές τους τις έρευνες των Επικουρείων ενάντια σε φιλοσοφικές θέσεις με τις οποίες διαφωνούν. Αλλά σε αυτή την περίπτωση, οι Σκεπτικοί θα βρίσκονταν σε ακόμα χειρότερη θέση στη διαλεκτική αντιπαράθεση. Αν η έρευνα των Σκεπτικών δεν είναι η σοβαρή φιλοσοφική έρευνα που αποσκοπεί στην σύλληψη της αλήθειας για τον κόσμο, αλλά είναι μόνο μια έρευνα ενάντια στις θέσεις των δογματικών φιλοσόφων, τότε οι "κενοί φθόγγοι" και όχι οι προλήψεις ενδεχομένως να τους είναι επαρκείς για να προχωρήσουν στον άγονο δρόμο που μοιράζονται με τους Σοφιστές περισσότερο από ότι με τους σοβαρούς φιλοσόφους.

Ο Σέξτος κλείνει την απάντησή του στους Επικούρειους με το ακόλουθο σχόλιο: "αλλά σε αυτούς θα απευθυνθούμε ξανά σε κάποιο σημείο" (8.337a: *Ἀλλὰ πρὸς μὲν τούτους καὶ αὖθίς ποτε λεχθήσεται*). Αυτό που εννοεί εδώ ο Σέξτος δεν μπορεί να είναι μόνο ότι θα ξαναμιλήσει για τους Επικούρειους ξανά αργότερα. Αυτό που εννοεί πρέπει να είναι ότι θα δώσει αργότερα μια άλλη απάντηση ή τουλάχιστον ένα επιχείρημα σχετικό με την Επικούρεια κριτική που συζητούσε μέχρι αυτό το σημείο. Παρ' όλα αυτά στο *Προς Δογματικούς*, δεν βρίσκουμε τίποτα τέτοιο. Σε κάθε περίπτωση, η επισήμανση του Σέξτου ότι θα επανέλθει σε αυτό το θέμα ενδεχομένως να υποδηλώνει ότι είχε συνείδηση του γεγονότος ότι η απάντησή του εδώ δεν είναι επαρκώς ικανοποιητική.

3. Συγκριτική αξιολόγηση του *νοεῖν ἁπλῶς* (στο *ΠΥ* ΙΙ 1-10) και των *προλήψεων* χωρίς *κατάληψη* (στο *Μ* VIII 316-340)

Η απάντηση του Σέξτου όχι μόνο στους Επικούρειους αλλά γενικά στους Δογματικούς στο *ΠΥ* ΙΙ 1-10 υπερτερεί ξεκάθαρα σε σχέση με την απάντηση στους Επικούρειους στο *Μ* VIII. Στο *Μ* VIII ο Σέξτος χρειάζεται ένα σημαντικό μέρος της Σκεπτικής *ἀντιρρήσεως* για απορρίψει τις οντολογικές συνέπειες των προλήψεων. Μέσω της Σκεπτικής *ἀντιρρήσεως* χρειάζεται πρώτα να παρουσιάσει το ότι έχουμε διαφορετικές και αντιμαχόμενες έννοιες και προλήψεις και μετά να δείξει την αδυναμία μας να διακρίνουμε ή να αποφασίσουμε ποια ανάμεσα σε αυτές είναι η κυρίαρχη.

Αντίθετα, στο *ΠΥ* ΙΙ πετυχαίνει να δώσει μια απάντηση στην κριτική των Δογματικών η οποία δεσμεύει τους αντιπάλους του με τη λογική της φόρμα, χωρίς να ενέχει ή να προϋποθέτει τα αποτελέσματα της έρευνας των Σκεπτικών. Έτσι λοιπόν κερδίζει την αναγνώριση της αναγκαιότητας να μη δεσμεύται στην πραγματικότητα και την αλήθεια των εννοιών για τις οποίες ερευνά, και αυτό εντελώς ανεξάρτητα και πριν από τα αποτελέσματα της Σκεπτικής *ἀντιρρήσεως*. Με το *νοεῖν ἁπλῶς* στο *ΠΥ* ΙΙ δεν οδηγούμαστε στην *εποχή* μετά την ανάπτυξη της Σκεπτικής *ἀντιρρήσεως*, αλλά η *εποχή* είναι το αναγκαίο σημείο εκκίνησης για την έρευνα αναφορικά με τα άδηλα: και για

την έρευνα των Δογματικών και για την έρευνα των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς.

Στο *ΠΥ* ΙΙ ο Σέξτος καταφέρνει να αντιμετωπίσει το πρόβλημα του είδους νόησης που χρειάζεται να προηγείται της φιλοσοφικής έρευνας ως ένα αυτόνομο πρόβλημα που μπορούμε να το εξετάσουμε χωρίς καμιά αναφορά στις θεωρίες των Δογματικών για τη φύση του κόσμου ή για τη λειτουργία της νόησης. Στο *Μ* VIII έχουμε μια ανάλογη απόπειρα με λιγότερο ικανοποιητικά αποτελέσματα, εφόσον αφήνει εκτός τις δογματικές θεωρίες αλλά εισάγει ένα σημαντικό μέρος της επιχειρηματολογίας των Σκεπτικών που οδηγεί στην *εποχή*. Στο *ΠΥ* ΙΙ αντίθετα έχουμε μια καθάρά φορμαλιστική λύση, απαλλαγμένη από Δογματισμό αλλά και από Σκεπτικισμό, και για αυτό το λόγο κομψή και φιλοσοφικά ελκυστική.

Ο Σέξτος δίνει τη Σκεπτική απάντηση του *νοεῖν ἁπλῶς* σε μια κριτική που σύμφωνα με τον Σέξτο οι Δογματικοί συνήθιζαν να απευθύνουν συνεχώς (όπως υποδηλώνει το *ἀεὶ* στο *ΠΥ* ΙΙ 1) στους Σκεπτικούς. Έχουμε έτσι μία ένδειξη ότι πρόκειται για μια κριτική που ακολουθούσε τον Πυρρωνισμό σε όλη του την ιστορική πορεία μέχρι τον Σέξτο. Αλλά η Σκεπτική απάντηση του *νοεῖν ἁπλῶς* δεν φαίνεται να ήταν διαθέσιμη στο Σέξτο μέσα από την Πυρρώνεια παράδοση. Πρώτα από όλα δεν βρίσκουμε κανένα ίχνος μιας τέτοιας απάντησης σε άλλες πηγές για τον Πυρρωνισμό. Και δεύτερον στο *Μ* VII-XI, που σύμφωνα με τον Bett[236] πρέπει να είναι παλιότερο έργο του Σέξτου, βρίσκουμε μια απάντηση με την οποία ο Σέξτος δεν φαίνεται να είναι απολύτως ικανοποιημένος, και η οποία είναι από πολλές απόψεις κατώτερη αυτής του *νοεῖν ἁπλῶς* στο *ΠΥ* ΙΙ. Είναι λογικό επομένως να υποθέσουμε ότι η απάντηση του *νοεῖν ἁπλῶς* δεν ήταν διαθέσιμη στο Σέξτο όταν έγραψε το *Μ* VII-XI. Είναι επίσης λογικό να υποθέσουμε ότι δεν είναι μια απάντηση που ο Σέξτος παίρνει από κάποιο προγενέστερο Πυρρώνειο κείμενο. Η απάντηση του *ΠΥ* ΙΙ 1-10 μοιάζει να έχει δοθεί από τον ίδιο το Σέξτο ως μετεξέλιξη της απάντησης του *Μ* VIII. Αν αυτό είναι σωστό, τότε ακόμα και μόνο αυτές οι δέκα παράγραφοι των *ΠΥ* ΙΙ θα ήταν αρκετές για να δείξουν ότι είναι

[236] Βλ. παραπάνω, υποσημείωση 17.

λανθασμένη η κοινή προκατάληψη ότι ο Σέξτος είναι μόνο ένας συμπιλητής και όχι ένας πρωτότυπος φιλόσοφος.[237]

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Στο επικοινωνιακό πλαίσιο της Δογματικής φιλοσοφίας ο πρακτικός κανόνας του *M* I 232-235, σύμφωνα με τον οποίο στη φιλοσοφία όπως και στα άλλα επικοινωνιακά πλαίσια χρειάζεται να προσαρμόζουμε με έναν συμβατικό τρόπο το λεξιλόγιο και το λόγο μας σε αυτόν που απευθυνόμαστε κάθε φορά, αφήνοντας στην άκρη το πώς είναι τα πράγματα στην αληθινή τους φύση, έρχεται αντιμέτωπος με μια σοβαρή δυσκολία. Η δυσκολία δεν είναι απλά ότι σε αυτό το πλαίσιο το θεωρητικό ενδιαφέρον να συλλάβουμε τη φύση αυτού στο οποίο αναφερόμαστε κυριαρχεί στη διαμόρφωση και την αποδοχή των όρων που χρησιμοποιούνται. Η δυσκολία προέρχεται από το γεγονός ότι σε αυτό το πλαίσιο η δέσμευση σε κάποια σύλληψη του πραγματικού δεν έρχεται μόνο *μετά* την ολοκλήρωση της έρευνας που στοχεύει σε μια τέτοια σύλληψη, αλλά θεωρείται δεδομένη ήδη όταν αυτή η έρευνα ξεκινά. Σε αυτό το πλαίσιο, η χρήση εννοιών, τεχνικών ή μη, δεσμεύει αυτούς που τις χρησιμοποιούν σε οποιοδήποτε στάδιο της έρευνας σε κάποια σύλληψη του πραγματικού, ακόμα κι αν κάποιος στο τέλος αυτής της έρευνας θα έπρεπε να επέχει. Επομένως, οι Σκεπτικοί δεν έχουν τη δυνατότητα να συμμετέχουν σε αυτή την έρευνα χωρίς να έρχονται σε αντίφαση με το Σκεπτικισμό τους.

Αν τα πράγματα που θεωρούνται δεδομένα στη διαμόρφωση και την κατανόηση μιας εκφοράς λόγου συγκροτούν το πλαίσιο εκφοράς του, τότε ο Σέξτος με το *νοεῖν ἁπλῶς* προτείνει και κερδίζει μια σημαντική διαφοροποίηση στο πλαίσιο εκφοράς της Δογματικής φιλοσοφίας. Αυτή η διαφοροποίηση επιτρέπει στο Σκεπτικό να συμμετέχει στην έρευνα των Δογματικών και να ακολουθεί το δογματικό τρόπο να νοεί και να μιλάει χωρίς όμως δογματικές

[237] Για να δώσω μόνο μία σχετικά πρόσφατη παραπομπή, ο Luciano Floridi στο *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Οξφόρδη 2002, σημειώνει για τον Σέξτο: 'he is seldom innovative. He himself acknowledges that his works compile topics and summarize arguments already expounded by other Sceptics…He is not one of the great philosophers of the Western canon, but more like an [sic] intelligent secondary source…' (σ. 11).

δεσμεύσεις. Ο Σέξτος δείχνει στους Δογματικούς ότι πρέπει να έρθουν στην έρευνά τους για τα άδηλα χωρίς να αποδέχονται ότι κάποια σύλληψη του πραγματικού ενυπάρχει ήδη στο ότι νοούν και μιλάνε για τα αντικείμενα της έρευνάς τους. Στην έρευνα των Δογματικών για τα άδηλα, όπως και στην έρευνα των Σκεπτικών ενάντια στους Δογματικούς, καμιά ρεαλιστική υπόθεση ή οντολογική παραδοχή δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη.

Όπως έχουμε δει, το *νοεῖν ἁπλῶς* του Σέξτου δεν είναι μια γενική άποψη για το τι σημαίνει καταλαμβάνειν, ούτε μια άποψη για τι θα έπρεπε να είναι γενικά το νοείν. Η *νόησις ἁπλῶς* αποτελεί ένα ειδικό είδος νόησης που πρέπει να προηγείται της έρευνας των Δογματικών για τα άδηλα και της έρευνας των Σκεπτικών ενάντια στις θέσεις των Δογματικών. Για να φτάσει ο Σέξτος να προτείνει αλλά και για να μπορέσει να ακολουθήσει στην πράξη το *νοείν απλώς* χρειάζεται να συνειδητοποιεί ότι η έρευνα των Δογματικών για τα άδηλα αποτελεί ένα διακριτό πλαίσιο εκφοράς λόγου, διαφορετικό από άλλες περίπτωσης νόησης και εκφοράς λόγου στον καθ' ημέραν βίο. Οι Δογματικοί –όσο σοβαρή σχέση και επιπτώσεις κι αν ισχυρίζονται ότι έχουν τα αποτελέσματα της έρευνάς τους στις πρακτικές του καθ' ημέραν βίου και στην νόηση και την εκφοράς λόγου στον καθ' ημέραν βίο–, στο βαθμό που οι ίδιοι είναι αναγκασμένοι να αποδεχτούν το *νοεῖν ἁπλῶς* ως αναγκαία αφετηρία της έρευνάς τους, δεσμεύονται επίσης να αποδεχτούν το γεγονός ότι η έρευνά τους και οι συζητήσεις τους στο εσωτερικό των μερών της φιλοσοφίας είναι ένα διακριτό πλαίσιο εκφοράς λόγου, διαφορετικό από το να κάνει κάποιος άλλα πράγματα και από το να σκέφτεται και να μιλάει στον καθ' ημέραν βίο.

Κεφάλαιο IV

Κυρίως και *κατ' ἀκρίβειαν* vs. *καταχρηστικῶς* και *ἀφελῶς* στον *εἰδικό λόγο*

Στην πορεία της επιχειρηματολογίας του στον ειδικό λόγο, ο Σέξτος σε διάφορα σημεία κάνει κριτική σε επιχειρήματα και θέσεις που θεωρεί ότι δεν απαντούν στο ζητούμενο της συζήτησης. Σε κάποιες από αυτές τις περιπτώσεις επισημαίνει ότι η συζήτηση των Δογματικών και ο καθ' ημέραν βίος είναι δύο διακριτά πλαίσια που συνεπάγονται διαφορετικές απαιτήσεις για τη χρήση της γλώσσας και τη διαμόρφωση των εννοιών. Αυτό είναι κάτι που σύμφωνα με τον Σέξτο χρειάζεται να το έχουμε κατά νου προκειμένου να χρησιμοποιούμε και να ορίζουμε με τον κατάλληλο τρόπο όρους στο πλαίσιο της συζήτησης των Δογματικών και να αναπτύσσουμε σχετικά και νόμιμα επιχειρήματα. Στο παρόν κεφάλαιο, θα δούμε πώς ο Σέξτος, σε κάποιες περιπτώσεις επικαλείται τη διάκριση μεταξύ των δύο πλαισίων κάτω από το προσωπείο του Δογματικού απειχώντας τις δικές τους απόψεις, και πώς σε άλλες περιπτώσεις, χωρίς καμιά δέσμευση στις Δογματικές απόψεις, διακρίνει *propria persona* μεταξύ των δύο πλαισίων.

Αρχικά θα επικεντρωθώ στη συζήτηση του Σέξτου για τον ορισμό που δίνει ο Δημόκριτος για τον άνθρωπο, στη συνέχεια στη συζήτηση του Σέξτου γαι τη σύζευξη (*τό συμπεπλεγμένον*), και τέλος σε μέρη της συζήτησης του Σέξτου για τον τόπο.

1. Η έλλειψη ισχύος των καθημερινών δηλώσεων σε αντίθεση με το κύρος των *ἀκριβεστάτων φιλοσόφων*

Ο Σέξτος στο *M* VII 265-266 κάνει κριτική στη ρήση του Δημόκριτου "άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε" (*ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν*). Κατά τον Σέξτο η ρήση του Δημόκριτου δεν έχει μεγαλύτερη ισχύ από την απόφανση ενός ιδιώτη (*πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν*).[238]

Η κριτική στη ρήση του Δημόκριτου γίνεται στο πλαίσιο της συζήτησης των ορισμών που έχουν δοθεί από τους δογματικούς φιλοσόφους για τον άνθρωπο. Είναι σημαντικό να υπογραμμίσουμε ότι η επίθεση του Σέξτου στον

[238] Το κείμενο του Σέξτου αναπαράγεται εν μέρει απύ τους Diels και Kranz στο απόσπασμα B165 του Δημόκριτου, στο *Die Fragmente der Vorsokratiker*, . 2, Berlin 1952.

ορισμό του Δημόκριτου για τον άνθρωπο είναι το πρώτο πρώτο βήμα στη σκεπτική αντίρρηση στον ειδικό λόγο. Στη συζήτηση του *M* IX 1-3 στο πρώτο κεφάλαιο, είδαμε ότι ο Σέξτος ακολουθεί μια συγκεκριμένη στρατηγική στην επίθεσή του στα μέρη της Δογματικής φιλοσοφίας: αρχίζει από τα πιο κεντρικά και θεμελιώδη και προχωρά μεθοδικά σε όσα στηρίζονται σε αυτά. Ακολουθώντας αυτή τη στρατηγική ο Σέξτος επιλέγει να επιτεθεί πρώτα στο κριτήριο αληθείας ως το πιο θεμελικό ζήτημα στο οποίο στηρίζεται ολόκληρο το υποτιθέμενο οικοδόμημα της γνώσης των Δογματικών. Η πρώτη πρώτη κίνηση στην επίθεσή του στο κριτήριο αληθείας είναι η επίθεση στη έννοια που έχουν οι Δογματικοί για τον άνθρωπο ο οποίος, σύμφωνα με τον Σέξτο, αντιπροσωπεύει το *ὑφ' οὗ* κριτήριο, δηλαδή το από ποιον εκφέρεται η κρίση, και αποτελεί το πιο θεμελιώδες κριτήριο αληθείας.[239] Έτσι στη θεμελιακή δομή που βλέπει ο Σέξτος στα μέρη της Δογματικής φιλοσοφίας, η έννοια των Δογματικών για τον άνθρωπο είναι το πιο θεμελιώδες στοιχείο πάνω στο οποίο στηρίζονται όλα τα άλλα.

Πριν προχωρήσω να πω ότι εδώ δεν με ενδιαφέρει το πραγματικό πλαίσιο στο οποίο ο Δημόκριτος διατύπωσε την άποψη ότι "Άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε", ούτε το με ποια πραγματικά πρόθεση το είπε.[240] Θα ακολουθήσω την άποψη του Σέξτου ότι ο Δημόκριτος με αυτή τη ρήση επιχείρησε να εκθέσει την έννοια του ανθρώπου (265: *ἐπεχείρησε τὴν ἐπίνοιαν ἐκθέσθαι*). Σε μια εισαγωγική παρατήρηση ο Σέξτος επισημαίνει ότι η έννοια (ἐπίνοια) του αντικειμένου της έρευνας είναι προϋπόθεση και προηγείται της κατάληψής του.[241] Αυτή είναι μια άποψη από την οποία ο Σέξτος παρουσιάζει τους Δογματικούς γενικά να δεσμεύονται και να καθοδηγούνται στο κοινό τους πρόγραμμα έρευνας για τα

[239] Βλ. *M* VII 34-37 όπου ο Σέξτος παρουσιάζει τη σχετική διάκριση στις έννοιες του κριτηρίου, και την εισαγωγική παράγραφο στη συζήτηση για τον "άνθρωπο" *M* VII 263: *Τάξει τοίνυν πρῶτον σκοπῶμεν τὸ ὑφ' οὗ, τουτέστι τὸν ἄνθρωπον· οἶμαι γὰρ ὡς τούτου προαποροθέντος οὐδὲν ἔτι δεήσει περιττότερον περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν· ταῦτα γὰρ ἢ μέρη ἐστὶν ἀνθρώπου ἢ ἐνεργήματα ἢ πάθη* (=Πρώτο, λοιπόν, στη σειρά θα εξετάσουμε το «αυτόν από τον οποίο», δηλαδή τον άνθρωπο. Γιατί νομίζω ότι αν αμφισβητηθεί κατ' αρχάς αυτό, δεν θα χρειαστεί να πούμε τίποτα περισσότερο για τα άλλα κριτήρια. Γιατί αυτά είναι ή μέρη του ανθρώπου ή ενεργήματα ή παθήματά του).

[240] Σε σχέση με αυτό το θέμα βλ. A. Mourelatos, "Democritus on universals and particulars", στο A. Bächli και K. Petrus (επιμ.), *Monism*, Φρανκφούρτη 2003.

[241] *M* VII 263: *πάσης καταλήψεως ἐπίνοια προηγεῖται* (= "…κάθε κατάληψης προηγείται η έννοια").

άδηλα, που αποσκοπεί στη διατύπωση ορισμών, ξεκινώντας από ερωτήματα του τύπου "τι είναι άνθρωπος;" ή "τι είναι θεός;" κλπ. Παρ' όλο που οι φιλόσοφοι που ο Σέξτος θεωρεί Δογματικούς είχαν αναπτύξει μια ποικιλία από διαφορετικές θέσεις και θεωρίες και ανήκαν σε διαφορετικές φιλοσοφικές σχολές, παραδόσεις και εποχές, ο Σέξτος τους αντιμετωπίζει σαν να συμμετέχουν στην ίδια αναζήτηση εννοιών καιν ορισμών. Δεν βλέπει κανένα πρόβλημα στο να βάζει μαζί για παράδειγμα το Δημόκριτο, τον Αριστοτέλη, τους Στωικούς κλπ. να μετέχουν στο ίδιο πρόγραμμα έρευνας που αναζητά τους ορθούς ορισμούς και επομένως τη σωστή σύλληψη πραγμάτων όπως ο άνθρωπος, ο θεός, η αιτία, ο τόπος κλπ. Αν καταφέρουν να διατυπώσουν τον ορισμό και να παρουσιάσουν την έννοια του πράγματος που ερευνούν τότε πετυχαίνουν να συλλάβουν την πραγματικότητα και την ουσία του.

Ο Σέξτος αρχικά επικεντρώνει την επίθεσή του στα αποτελέσματα αυτού του προγράμματος, που βρίσκονται στα θεμέλια του οικοδομήματος της υποτιθέμενης γνώσης των δογματικών. Έτσι λοιπόν ξεκινά από θεμελιακές Δογματικές έννοιες και όχι για παράδειγμα από θεωρίες ή θεωρητικά συστήματα. Σύμφωνα με ένα μοτίβο που βρίσκουμε ξανά και ξανά Thus he starts from fundamental Dogmatic concepts, and not for example στον ειδικό λόγο του Σέξτου, οι Σκεπτικοί δείχνουν ότι οι Δογματικοί απέτυχαν στην κοινή τους προσπάθεια να συλλάβουν την *ἐπίνοια* που αναζητούσαν.[242] Αυτή είναι μια αποφασιστική Σκεπτική κίνηση εφόσον συνέπειά της είναι η αδυναμία των Δογματικών να προχωρήσουν στη σύλληψη της πραγματικότητας, στην κατάληψη, του πράγματος που ερευνούν. Αν αυτό που ερευνούν καταλήγει να γίνεται *ἀνεπινόητον*, τότε ακολουθεί το ότι δεν είναι καταληπτό για αυτούς (*οὐ καταληπτὸν ἐστὶν* ή *ἀκατάληπτον*). Αυτό ακριβώς υπογραμμίζει ο Σέξτος και στην εισαγωγή και στο κλείσιμο της συζήτησής του για τους ορισμών των Δογματικών για τον άνθρωπο.[243]

---

[242] Ο Σέξτος δείχνει αυτή την αποτυχία όταν υποστηρίζει ότι το πράγμα που ερευνάται γίνεται *ἀνεπινόητον*. Βλ. για παράδειγμα *PH* II 70, 104, 118, 171, 177, III 22, 57, 62, *M* VIII 379, 382, 390, *M* III 84.

[243] Στην εισαγωγή, *M* VII 263-64: *μέχρι δὲ τοῦ δεῦρο ἀνεπινόητον εἶναι συμβέβηκε τὸν ἄνθρωπον, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα καταληπτὸς πάντως ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος)*. Και στο κλείσιμο, *M* VII 283: τὸ γὰρ μὴ ἐπινοούμενον οὐδὲ καταληφθῆναι πέφυκεν·

Έτσι λοιπόν ο Σέξτος αντιμετωπίζει το "Άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε" του Δημόκριτου ως απάντηση στο τυπικό φιλοσοφικό ερώτημα "*Τί ἐστι…*;". Η κριτική του ότι η ρήση του Δημόκριτου δεν έχει μεγαλύτερη ισχύ από την απόφανση ενός ιδιώτη (*πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν*) είναι η αιτιολόγηση για το ότι αποτυγχάνει να είναι το κατάλληλο είδος απάντησης σε αυτό το ερώτημα. Ο Σέξτος υποστηρίζει αυτή την κριτική με δύο σημεία. Το πρώτο είναι η ένσταση ότι η αναφορά του *definiens* "αυτό που όλοι γνωρίζουμε" μπορεί να είναι διάφορα πράγματα κανένα από τα οποία δεν είναι άνθρωπος, όπως για παράδειγμα μπορεί να είναι "σκύλος" ή "άλογο" ή "φυτό". Όπως γράφει:

> *M* VII 265-266: *πρῶτον μὲν γὰρ καὶ κύνα πάντες ἴσμεν, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὁ κύων ἄνθρωπος· καὶ ἵππον πάντες ἴσμεν καὶ φυτόν, ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἦν ἄνθρωπος*
>
> Γιατί πρώτον και το σκύλο τον ξέρουμε όλοι αλλά ο σκύλος δεν είναι άνθρωπος. Και το άλογο τον γνωρίζουμε όλοι και το φυτό, αλλά κανένα από αυτά δεν είναι άνθρωπος.

Με τη βοήθεια του *ΠΥ* ΙΙ 23 όπου το ίδιο επιχείρημα παρουσιάζεται με διαφορετική μορφή -*ἐπεὶ καὶ κύνα ἴσμεν, καὶ παρὰ τοῦτο ἔσται καὶ ὁ κύων ἄνθρωπος*- μπορούμε να φανταστούμε πώς θα εξελισσόταν ο διαλεκτικός έλεγχος με το Δημόκριτο στο ρόλο αυτού που δίνει τις απαντήσεις: ο Δημόκριτος θα οδηγηθεί να αποδεχτεί ότι όλοι γνωρίζουμε για παράδειγμα το σκύλο και στη συνέχεια να αποδεχτεί, με δεδομένη τη ρήση του ότι "άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε", ότι ο σκύλος είναι άνθρωπος. Ένας τέτοιος διαλεκτικός έλεγχος εύκολα θα μπορούσε να παρανοηθεί και να θεωρηθεί σοφιστεία. Ο Σέξτος έχει συνείδηση αυτού του κινδύνου, όπως υποδηλώνει το σχόλιο του όταν αναφέρεται σε αυτό το επιχείρημα στο *ΠΥ* ΙΙ 24: "…ταῦτα οὐ σοφιζόμενοι λέγομεν" (δεν τα λέμε αυτά σαν σοφιστές). Αν αυτή η ρήση ήταν πράγματι η απόφανση ενός ιδιώτη σε κάποιο πλαίσιο εκφοράς λόγου του καθ' ημέραν βίου, τότε η κατηγορία ότι αυτός ο διαλεκτικός έλεγχος ενάντιά της ενέχει σοφιστεία ή κάποιου είδους λαθροχειρία που αγνοεί το πλαίσιο εκφοράς και την πραγματική πρόθεση αυτού που τη διατύπωσε θα μπορούσε

ἀνεπινόητος δέ γε ὁ ἄνθρωπος δέδεικται τὸ ὅσον ἐπὶ ταῖς τῶν δογματικῶν ἐννοίαις, τοίνυν καὶ ἀκατάληπτος.

να θεωρηθεί νόμιμη. Για αυτό το λόγο ο Σέξτος όταν παρουσιάζει τη ρήση του Δημόκριτου, υπογραμμίζει ότι παρ' όλο που αυτή δεν έχει μεγαλύτερη ισχύ από τη δήλωση ενός ιδιώτη, σίγουρα *δεν* διατυπώθηκε ως μια τέτοια. Νομίζω ότι αυτό γίνεται σαφές όταν ο Σέξτος υπενθυμίζει στον αναγνώστη του, λίγο πριν αναφερθεί σε αυτή τη ρήση, ότι ο Δημόκριτος μιλούσε σαν να ήταν η φωνή του Δία, και δήλωνε την πρόθεση του μιλήσει για το σύνολο των πραγμάτων.[244] Ο Σέξτος λοιπόν εδώ όχι μόνο δεν επιδίδεται σε σοφιστικά τεχνάσματα αλλά στόχος του είναι να παρουσιάσει αυτό που οι ίδιοι οι Δογματικοί θα αποδεχόντουσαν ως σοβαρό μειωνέκτημα της ρήσης του Δημόκριτου αν τη δούμε ως απόπειρα ενός φιλοσόφου να συλλάβει την έννοια του ανθρώπου. Είναι ακριβώς αυτό το μειονέκτημα και όχι κάποια σοφιστική λαθροχειρία που είναι υπεύθυνη για την προφανή αποτυχία της να περάσει το διαλεκτικό έλεγχο.

Τώρα το μειονέκτημα του ορισμού που δίνει ο Δημόκριτος θα μπορούσε να θεωρηθεί ανάλογο με το μειονέκτημα του ορισμού του ανθρώπου ως "δίποδο ζώο". Το γεγονός ότι άλλα ζώα, όπως τα πουλιά για παράδειγμα, εμπίπτουν στο προτεινόμενο *definiens* δείχνει ότι ένας τέτοιος ορισμός δεν καταφέρνει να διακρίνει και να διαχωρίσει τους ανθρώπους από όλα τα άλλα όντα, όπως απαιτεί ο ορισμός ενός πράγματος. Αλλά στην περίπτωση της ρήσης του Δημόκριτου, δεν χρειάζεται να ψάξουμε για εμπειρικά δεδομένα που αναδεικνύουν αυτό το μειονέκτημα. Η αιτία για την οποίο δεν έχει την ισχύ για να περάσει το διαλεκτικό έλεγχο βρίσκεται βρίσκεται στο είδος της γλώσσας που χρησιμοποιεί ο Δημόκριτος, που κάνει τη ρήση του να μοιάζει με τη δήλωση ενός ιδιώτη και και την καθιστά εξίσου ανίσχυρη ως απάντηση στο φιλοσοφικό ερώτημα "Τι είναι άνθρωπος;". Η φράση "*ὃ πάντες ἴδμεν*", όπως οι φράσεις που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο, έχει μια μη προσδιορισμένη αναφορά στην πραγματικότητα, εφόσον μπορεί να αναφέρεται όχι μόνο στον άνθρωπο αλλά και σε διάφορα άλλα όντα.

[244] *M* VII 265: *Δημόκριτος δὲ ὁ τῇ Διὸς φωνῇ παρεικαζόμενος, καὶ λέγων τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων, ἐπεχείρησε μὲν τὴν ἐπίνοιαν ἐκθέσθαι, πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν, εἰπών "ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν"* Για μια ερμηνεία του *λέγων τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων* ως φράση που πρέπει να εμφανιζόταν στην αρχή ή κάπου κοντά στην αρχή της σημαντικότερης πραγματείας του Δημόκριτου βλ. Mourelatos, στο ίδιο, σ. 53.

Αντίθετα από το επιχείρημα του Σέξτου προκύπτει ότι η απάντηση που ζητάμε στο φιλοσοφικό ερώτημα "Τι είναι χ;" είναι μια διατύπωση που επιχειρεί να πετύχει τέτοια ακρίβεια και σαφήνεια ως προς την αναφορά της στην πραγματικότητα που να δείχνει αποκλειστικά σε ό,τι είναι άνθρωπος.

Αλλά δεν είναι μόνο η γλώσσα της ρήσης του Δημόκριτου που την κάνει να μοιάζει με μια καθημερινή δήλωση, είναι και το περιεχόμενό της. Ο Σέξτος ερμηνεύει αυτή τη ρήση σαν ο Δημόκριτος να ισχυρίζεται πως η κατανόηση που όλοι έχουμε για το τι είναι άνθρωπος στον καθ' ημέραν βίο να ισοδυναμεί με την απάντηση στο ερώτημα "Τι είναι άνθρωπος;". Αλλά όπως υπογραμμίζει ο Σέξτος στο δεύτερο σημείο της κριτικής του, ο Δημόκριτος πήρε σαν δεδομένο το ζητούμενο (*εἶτα καὶ τὸ ζητούμενον συνήρπασεν*) παρανοώντας έτσι τη σημασία του ερωτήματος. Όπως επεξηγεί ο Σέξτος κανείς δεν θα δεχόταν την τρέχουσα κατανόηση που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο για το τι είναι άνθρωπος ως απάντηση στο ερώτημά μας. Γράφει:

> *M* VII 266: *οὐδεὶς γὰρ ἐκ προχείρου δώσει γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν, εἴγε ὁ Πύθιος ὡς μέγιστον ζήτημα προύθηκεν αὐτῷ τὸ 'γνῶθι σαυτόν'.*
>
> Γιατί κανείς δεν θα παραδέχεται ότι έχουμε εκ του προχείρου γνώση του τι είδους πράγμα είναι ο άνθρωπος, αν βέβαια ο Πύθιος έθεσε σε αυτόν ως το σημαντικότερο ζήτημα το "*γνῶθι σαυτόν*".

Η επίκληση από το Σέξτο της θεϊκής εντολής "*γνῶθι σαυτόν*" βάζει το ερώτημα "Τι είναι άνθρωπος" σε ένα πλαίσιο. Ξεκαθαρίζει ότι εφόσον το ερώτημα αυτό σχετίζεται με την εντολή του θεού, τότε προφανώς δεν πρόκειται για μια τετριμμένη ερώτηση του καθ' ημέραν βίου που επιζητά μια αντίστοιχα τετριμμένη απάντηση. Είναι ένα ερώτημα που επιζητά μια βαθιά γνώση με πολύ μεγάλη σημασία για τις ζωές μας, η οποία για να αποκτηθεί χρειάζεται μια εξαιρετική προσπάθεια. Σίγουρα δεν μπορεί αυτό το είδος γνώσης να ήταν πάντα και για όλους μας δεδομένο, γιατί αν ήταν έτσι, δεν θα είχε νόημα ούτε για το θεό να δώσει μια τέτοια εντολή ούτε για μας να την υπακούσουμε αναζητώντας την απάντηση στο ερώτημα "Τι είναι άνθρωπος;". Και με δεδομένο το ότι δεν πρόκειται για κάτι που το γνωρίζουμε εκ του προχείρου, ο Σέξτος προσθέτει:

> *M* VII 266: *εἰ δὲ καὶ δοίη [γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν], οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀκριβεστάτοις τῶν φιλοσόφων ἐπιτρέψει μόνον τοῦτον ἐπίστασθαι*
>
> Κι ακόμα κι αν κάποιος το αποδεχόταν [ότι γνωρίζουμε τι είδους πράγμα είναι ο άνθρωπος] δεν θα επέτρεπε σε όλους αλλά μόνο στους πιο ακριβείς φιλοσόφους να έχουν αυτή τη γνώση.

Η επίγνωση ότι το ερώτημα "Τι είναι άνθρωπος;" δεν ανήκει στα τετριμμένα ερωτήματα του καθ' ημέραν βίου που μπορούμε ε του προχείρου να τα απαντήσουμε ανήκει το ίδιο και στους Δογματικούς και στους Σκεπτικούς, αν όχι και στους φιλοσόφους και στους μη-φιλοσόφους. Λίγο πολύ όλοι μπορούμε να διακρίνουμε μια καθημερινή συζήτηση από μια φιλοσοφική διερεύνηση. Τώρα η περαιτέρω παρατήρηση ότι αυτό το είδος γνώσης μπορούμε να το εναποθέσουμε μόνο στους πιο ακριβείς φιλοσόφους αποδίδει στους τελευταίους τη δικαιοδοσία να αναντήσουν σε αυτό το ερώτημα στη βάση της υπόθεσης ότι αυτοί μπορούν να πετύχουν τη μέγιστη ακρίβεια, μπορούν να είναι *ἀκριβέστατοι*. Η ακρίβειας που θεωρείται ότι τους δίνει αυτή τη δικαιοδοσία έχει να κάνει με την ακρίβεια στην αναφορά στην πραγματικότητα. Είναι αυτό το είδος ακρίβειας στο οποίο στοχεύει η έρευνα των Δογματικών σε σχέση με τις έννοιες που διερευνά. Είναι ακριβώς αυτό το είδος ακρίβειας που όπως έχουμε δει όχι μόνο τη στερείται η ρήση του Δημόκριτου αλλά ούτε καν την επιδιώκει όπως θα όφειλε, και αυτός είναι ένας από τους λόγους που την καθιστά όχι μόνο ανεπαρκή αλλά εντελώς ακατάλληλη απάντηση στο πλαίσιο της αναζήτησης ορισμών από τους Δογματικούς.

Νομίζω ότι ο Σέξτος δεν επέλεξε τυχαία να συζητήσει στο πρώτο πρώτο βήμα της συνολικής επιχειρηματολογίας του ενάντια στο οικοδόμημα φιλοσοφικής γνώσης των Δογματικών τη ρήση του Δημόκριτου "Άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε". Η συζήτηση αυτής της ρήσης του δίνει τη δυνατότητα να ξεκαθαρίσει από την πρώτη στιγμή ότι η αναζήτηση ορισμών από τους Δογματικούς συνιστά ένα πλαίσιο διακριτό από τον καθ' ημέραν βίο. Του δίνει τη δυνατότητα να ξεκαθαρίσει ότι οι έννοιες που αναζητούν οι Δογματικοί, όσο κοινές κι αν ακουγονατι, δεν μπορούν να είμαι απλά οι δεδομένες έννοιες με τις οποίες σκεφτόμαστε και μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο. Και επίσης η γλώσσα με

την οποία οι Δογματικοί επιχειρούν να εκθέσουν τις έννοιες των φιλοσοφικά σημαντικών ζητημάτων, δεν μπορεί να είναι η γλώσσα που χρησιμοποιούμε στις περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου, αλλά χρειάζεται να είναι ένα ιδιαίτερο είδος γλώσσας που μπορεί να αντισταθεί στο διαλεκτικό έλεγχο, καθώς φτάνει στο υψηλότερο σημείο ακριβούς αναφοράς στην πραγματικότητα.

2. Κατάχρησις vs. ἀκρίβεια

Η συζήτηση του Σέξτου στο *M* VIII 125-129 για τη σύζευξη (*συμπεπλεγμένον*) θα μας δώσει μια πιο ξεκάθαρη εικόνα για το είδος της ακρίβειας στη γλώσσα που επεδίωκαν οι Δογματικοί και που η καθημερινή γλώσσα τη στερείται.

M VIII είναι το δεύτερο βιβλίο που ο Σέξτος αφιερώνει στην επίθεση στη λογική ως μέρος της φιλοσοφίας. Οι παράγραφοι 125-129 είναι μέρος της συζήτησης για την πρόταση (*ἀξίωμα*)[245] ως ένα πιθαρό φορέα του *ἀληθοῦς*. Η θεωρία την οποία εκθέτει και της ασκεί κριτική ο Σέξτος εδώ έχει αναγνωριστεί ως η Στωική θεωρία τους Χρύσιππου για τη σύζευξη[246]. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία "μια σύζευξη είναι αληθής αν όλα τα μέρη της είναι αληθή, για παράδειγμα "Είναι μέρα και έχει φώς", και είναι ψευδής αν εμπεριέχει ένα ψεύδος".[247] Όπως το παρουσιάζει ο Brunschwig: "The conjunctive proposition is characterized by the following twofold feature: for it to be true, all its components without exception must be true; for it to be false, it is enough for a single one of its components to be false. Modern logicians summarize this by saying that the truth-table of a conjunctive proposition is I000" ("The conjunctive model", *Papers in Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ 1994, σσ. 72-73). Και όπως παρατηρεί λίγο παρακάατω: "this simple and rigorous doctrine has seemed so self-evident and

[245] Ο σύγχρονος όρος "πρόταση" και ο Στωικός όρος *ἀξίωμα* δεν έχουν ακριβώς το ίδιο νόημα. Γι'αυτό και έχουν προταθεί και άλες μεταφράσεις για το *ἀξίωμα,* για παράδειγμα έχει μεταφραστεί στα αγγλικά και ως "assertible". Για οιμοιότητες και τις διαφορές μεταξύ *ἀξιώματος* και πρότασης βλ. K. Ierodiakonou, "Stoic Logic", in M. L. Gill and P. Pellegrin (επιμ.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Οξφόρδη 2006, κυρίως σσ. 509-510, και S. Bobzien, "Logic, The Stoics", στο K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Καίμπριτζ 1999, κυρίως σσ. 95-96.

[246] Von Arnim παραθέτει το χωρίο στο *SVF* II 211.

[247] *M* VIII 125: *ὑγιὲς εἶναι συμπεπλεγμένον τὸ πάντ' ἔχον ἐν αὐτῷ ἀληθῆ, οἷον τὸ "ἡμέρα ἔστι καὶ φῶς ἔστιν", ψεῦδος δὲ τὸ <ἓν> ἔχον ψεῦδος.*

natural to modern scholars that they have granted the Stoics scant credit for formulating it and have attached little importance to the objections that certain ancient authors, in particular Sextus and Galen,[248] put forward to the Stoics on this point. It is as if, in this connection, the Stoic logicians were considered by their twentieth-century colleagues to have done no more than recognize an unimportant truism, while their critiques were judged to be hopelessly beside the point" (στο ίδιο σσ. 73-74).

΄Ενα από τα πράγματα που μαθαίνει κανείς σε ένα εισαγωγικό μάθημα στη σύγχρονη λογική είναι ότι ο πίνακας αληθείας της σύζευξης είναι 1000 ή TFFF, και δεν έχει νόημα να φέρουμε την αντίρρηση ότι ένας διαφορετικός πίνακας αληθείας αναπαριστά καλύτερα τα πράγματα και για αυτό είναι ο σωστός. TFFF είναι μόνο το νόημα του συνδέσμου "Λ" σε ένα συγκεκριμένο τυπικό σύστημα και ως τέτοιο δεν μπορεί παρά να το αποδεχτεί κανείς. Αλλά φαίνεται οτι τα πράγματα δεν ήταν ήδη έτσι την εποχή των Στωικών, και για αυτό το λόγο η αντίρρηση του Σέξτου είχε νόημα.

Ας εξετάσουμε όμως την κριτική του Σέξτου. Κάνει κριτική στους Στωικούς λέγοντας πως πάλι φτιάχουν οι ίδιοι για τους εαυτούς τους τους κανόνες (*πάλιν νομοθετοῦσιν, αὐτοὶ αὑτοῖς*). Αυτή θα πρέπει να ήταν μια συνηθισμένη κριτική για τους Στωικούς όπως υποδηλώνει ο Σέξτος με το *πάλιν*, και σε κάθε περίπτωση είναι μια κριτική που τη βρίσκουμε στο Γαληνό και στον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα, ενάντια στους Στωικούς, και ειδικότερα στο Χρύσιππο.[249]

Το πρώτο σημείο της κριτικής του Σέξτου είναι ότι οι κανόνες των Στωικών δεν έχουν κοινή αποδοχή. Για παράδειγμα, για να εισαγάγει κάποιος ένα νόμο ως κανόνα για την δημόσια ζωή της κοινότητας, χρειάζεται να δείξει με κάποιο τρόπο ότι αυτός ο νομς αξίζει τη συναίνεση της κοινότητας. Αναφορικά με τους κανόνες της λογικής που αφορούν τη σύζευξη, φαίνεται πρώτον ότι δεν υπήρχε ήδη συναίνεση και δεύτερον οι κανόνες που

[248] Ο Brunschwig αναφέρεται στην κριτική του Γαληνού στο *Institutio logica*, 4.6.
[249] Βλ. Galen, *Institutio logica*, 4.6.7 Kalbfleisch (= το τέλος του *SVF* II 208), *De differentiis pulsuum*, VIII 630-2 Kühn (μέρος του παρατίθεται στο *SVF* II 24), Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, *In Aristot. Topica*, 181.2-6 Wallies (= *SVF* III 434) και 301.22-23 W. (=*SVF* II 329), *De fato* 8, 173.13-26 Bruns (=*SVF* II 968) και 174.1-3 B. (= *SVF* II 970).

προτείνουν οι Στωικοί σύμφωνα με τον Σέξτο δύσκολα θα μπορούσαν να κερδίσουν μια τέτοια συναίνεση. Ο λόγος πρώτα από όλα είναι ότι δεν έχουν εσωτερική συνοχή. Όπως επιχειρηματολογεί ο Σέξτος:

> *M* VIII 125: *ἀκόλουθον γὰρ ἦν, εἰ ἀληθές ἐστι τὸ ἐκ πάντων ἀληθῶν σύνθετον, εὐθὺς [ἀληθὲς] εἶναι καὶ τὸ ἐκ πάντων ψευδῶν συγκείμενον ψεῦδος, τὸ δὲ ἐκ ψευδῶν ἅμα καὶ ἀληθῶν μὴ μᾶλλον ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος.*
>
> αν αληθές είναι αυτό που συντίθεται από μέρη που είναι όλα αληθή, θα έπονταν αμέσως και ότι είναι ψευδές αυτό που αποτελείται από μέρη που είναι όλα ψευδή, ενώ αυτό που αποτελείται ταυτόχρονα και από ψευδή και από αληθή δεν είναι περισσότερο αληθές παρά ψευδές.

Με το "*ἀκόλουθον*" εδώ ο Σέξτος αναφέρεται σε κάποιου είδους εσωτερική συνέπεια: εφόσον ο πρώτος κανόνας που εισάγουν οι Στωικοί είναι ότι αν όλα τα μέρη της σύζευξης είναι αληθή, η σύζευξη είναι αληθής, και ο δεύτερος συμετρικός κανόνας θα είναι ότι αν όλα τα μέρη της σύζευξης είναι ψευδή τότε η σύζευξη είναι ψευδής, και ο τρίτος ενδιάμεσος κανόνας που θα ήταν συνεπής με τους δύο πρώτους θα ήταν "αν κάποια μέρη είναι ψευδή και κάποια αληθή, η σύζευξη δεν είναι αληθής περισσότερο από ότι είναι ψευδής".

Ο Σέξτος συνεχίζει συζητώντας την υποθετική περιπτωση οι Στωικοί να μην χρειάζονται συναίνεση για τους κανόνες του. Οπως επιχειρηματολογεί:

> *M* VIII 126: *εἰ μὲν γὰρ ἔξεστιν αὐτοῖς ἃ θέλουσι νομοθετεῖν καὶ ὡς προαιροῦνται περὶ τῶν πραγμάτων διατάττεσθαι, ἐπιτρεπτέον μὲν τὸ ἓν ἔχον ψεῦδος συμπεπλεγμένον λέγεσθαι παρ' αὐτοῖς ψεῦδος, ἐξέσται δὲ καὶ ἄλλοις ἀντιδιατάττεσθαι καὶ λέγειν τὸ ἐκ πλειόνων ἀληθῶν, ἑνὸς δὲ ψεύδους συμπεπλεγμένον ἀληθὲς ὑπάρχειν.*
>
> Εάν επιτρέπεται σε αυτούς να θέτουν τους κανόνες που επιθυμούν και να διατάσσουν τα πράγματα όπως προτιμάνε, θα πρέπει να τους επιτρέπεται να αποκαλούν τη σύζευξη που έχει ένα μέρος ψευδές ψευδή. Αλλά τότε θα έπρεπε να επιτρέπεται και σε άλλους να διατάσσουν τα πράγματα διαφορετικά και να λένε ότι είναι αληθής η σύζευξη που αποτελείται από περισσότερα αληθή και ένα μόνο ψευδές μέρος.

Ο Σέξτος εδώ επικεντρώνεται στην ειδική περίπτωση της σύζευξης που περιέχει ένα μεγάλο αριθμό αριθμό μερών που όλα εκτός από ένα είναι

αληθή.[250] Σύμφωνα με τον κανόνα των Στωικών αυτή η σύζευξη θα έπρεπε να αποκαλείται ψευδής. Ο Σέξτος δεν επιχειρηματολογεί για το ότι σε αυτή την περίπτωση ο Στωικός κανόνας είναι αντίθετος με την κοινή χρήση ("contrary to common usage") ή συγκρούεται με τον κοινό νου ("clash with common sense"), όπως κατανοεί το χωρίο ο Brunschwig (οπ. παρ. σ. 75). Επιχειρηματολογεί μόνο για το ότι αν επιτραπεί στους Στωικούς να θέτουν τους κανόνες που επιθυμούν και να αποκαλούν αυτή τη σύζευξη ψευδή, θα έπρεπε να επιτραπεί και σε άλλους, σύμφωνα με έναν άλλο κανόνα που εκείνοι θα ήθελαν να θέσουν, να πουν το αντίθετο: ότι αυτή η σύζευξη είναι αληθής. Ο Σέξτος δεν υποστηρίζει ότι αυτή η εναλλακτική εκδοχή στηρίζεται σε προσφορότερους ή πιθανότερους λόγους από ότι η άποψη των Στωικών. Την παρουσιάζει ως μια εναλλακτική που είναι τουλάχιστον εξίσου νόμιμη με αυτή των Στωικών, και έτσι είναι αρκετή για δείξει ότι στην περίπτωση που ο καθένας μπορεί να θέτει τους δικούς του κανόνες, οι Στωικοί δεν μπορούν να ισχυρίζονται ότι οι δικοί τους κανόνες είναι οι ορθοί και αυτοί που πρέπει γενικά να ακολουθούνται.

΄Ετσι ένα μοντέλο που στηρίζεται στην υπόθεση ότι επιτρέπεται στους λογικούς και σε κάθεμια από τις σχολές τους να θέτουν τους κανόνες όπως τους αρέσει δεν θα επέτρεπε καμιά έλλογη επιλογή ανάμεσα σε διαφορετικά σύνολα κανόνων. Σε αυτό το πρώτο μοντέλο –ας το αποκαλέσουμε "ντισιζιονιστικό"- ο Σέξτος αντιπαραθέτει ένα διαφορετικό μοντέλο που θα το αποκαλώ "φιλοσοφικό". Το φιλοσοφικό μοντέλο στηρίζεται στην υπόθεση ότι για να προσεγγίσουμε σωστά το πρόβλημα της σύζευξης θα πρέπει να δώσουμε προσοχή στη φύση των πραγμάτων (127: *εἰ δὲ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων προσεκτέον ἐστίν*…). Ο Σέξτος υπονοεί ότι σε αυτή την περίπτωση η διατύπωση και η αποδοχή ενός κανόνα για τη διάζευξη δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας αυθαίρετης αποφασης. Αντίθετα, έχουμε μια έλλογη βάση για να μιλήσουμε για τη σύζευξη. Αν ακολουθήσουμε αυτό το μοντέλο τότε όπως παρατηρεί ο Σέξτος:

[250] "Unlike modern conjunctions, the conjunctive assertible is defined and understood in such a way that more than two conjuncts can be put on a par (cf. Aulus Gellius *Noctes Atticae* XVI 8.10). The standard form has a two-or-more part connective: "both…and…and…" (καί…καί…καί…)", Bobzien, "Logic, The Stoics", στο K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Καίμπριτζ 1999, σ. 106.

οπ. παρ.: *ἀκόλουθον δήπουθεν τὸ τὶ μὲν ψεῦδος ἔχον, τὶ δὲ ἀληθὲς συμπεπλεγμένον μὴ μᾶλλον ἀληθὲς ἢ ψεῦδος εἶναι λέγειν*.

> θα ήταν πιθανώς συνεπές να πούμε ότι η σύζευση που έχει κάποιο μέρος αληθές και κάποιο ψευδές δεν είναι περισσότερο αληθής από ότι ψευδής.

Σε αυτή την περίπτωση η άποψη ότι "η σύζευξη με κάποιο μέρος αληθές και κάποιο μέρος ψευδές δεν είναι περισσότερο αληθής από ότι ψευδής" δεν προκύπτει μόνο ως συνεκτικά συνεπής με τους κανόνες "η σύζευξη είναι αληθής αν όλα τα μέρη της είναι αληθή", και "η σύζευξη είναι ψευδής αν όλα τα μέρη της είναι ψευδή", όπως ήταν το επιχείρημα του Σέξτου όταν εισήγαγε για πρώτη φορά στη συζήτηση αυτή την άποψη στην §125. Εδώ παρουσιάζει την ίδια άποψη ως συνεπή με το ενδιαφέρον να παρουσιάσουμε το πώς έχουν τα πράγματα στην αληθινή τους φύση.

Παρ' όλο που ένα τέτοιο ενδιαφέρον θα ακουγόταν ξένο σε ένα σύγχρονο λογικό που δίνει τον πίνακα αληθείας της σύζευσης, και ο οποίος έχει συνείδηση του ότι δουλεύει στο εσωτερικό ενός καθαρά φορμαλιστικού συστήματος απόδοσης τιμών αληθείας, μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι στην αρχαιότητα ήταν ένα ενδιαφέρον που τουλάχιστον οι Στωικοί δύσκολα θα μπορούσαν να αρνηθούν ότι το συμμερίζονται στη λογική. Σήμερα μιλάμε για φιλοσοφία της λογικής, με τον ίδιο τρόπο που μιλάμε για φιλοσοφία της επιστήμης ή ενδεχομένως της μουσικής, αλλά η λογική των Στωικών ήταν ένα από τα μέρη της φιλοσοφίας και επομένως η ίδια ήταν φιλοσοφία. Επομένως είναι εύλογο η ορολογία της λογικής να διαμορφώνεται σύμφωνα με τους γενικούς κανόνες της φιλοσοφικής έρευνας και να υπηρετεί το γενικό φιλοσοφικό στόχο της σύλληψης του πώς είναι τα πράγματα στην αληθινή τους φύση. Είναι γεγονός ότι όπως υποστηρίζει η Ierodiakonou "Stoic logic deals with a particular domain of reality of its own, which is distinct from the subject-matter of physics and that of ethics, namely it deals with propositions and their interrelations; for… the Stoics view propositions as states of affairs which, although they do not exist as bodies do, definitely are part of reality in that they obtain and, if true, are facts" (Ierodiakonou, οπ. παρ., σ. 507).

Επομένως μπορούμε να πούμε ότι στο βαθμό που η έρευνα των Στωικών σε σχέση με τη σύζευξη στόχευε στο να συλλάβει μια συγκεκριμένη πραγματικότητα, ήταν ανάλογη με την έρευνα π.χ. στη φυσικό μέρος της φιλοσοφίας. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε πρέπει να θεωρήσουμε το επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο Σέξτος για να υποστηρίξει αυτή την άποψη για τη σύζευξη, δικαιολογημένο και εύστοχο. Αυτό το επιχείρημα στηρίζεται σε ένα παραλληλισμό μεταξύ της σύζευξης και ενός μείγματος από λευκό και μαύρο.[251]

> *M* VIII 127: *ὥσπερ γὰρ τὸ ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος μεμιγμένον οὐ μᾶλλον λευκόν ἐστιν ἢ μέλαν (τὸ μὲν γὰρ λευκὸν λευκὸν ἦν καὶ τὸ μέλαν μέλαν ὑπῆρχεν), οὕτω τὸ μὲν ἀληθὲς μόνον ἀληθὲς εἶναι [καὶ] συμβέβηκεν, τὸ δὲ ψεῦδος μόνον ψεῦδος ὑπάρχει, τὸ δὲ σύνθετον ἐξ ἀμφοτέρων οὐ μᾶλλον ἀληθὲς ἢ ψεῦδος προσαγορευτέον*
>
> Γιατί όπως ακριβώς το μείγμα από λευκό και μαύρο δεν είναι περισσότερο λευκό από ότι είναι μαύρο (καθώς το λευκό ήταν λευκό και το μαύρο υπήρξε μαύρο) έτσι αυτό που είναι μόνο αληθές συμβαίνει να είναι αληθές, ενώ είναι ψευδές αυτό που είναι μόνο ψευδές, αλλά αυτό που είναι σύντίθεται και από τα δύο πρέπει να αποκαλείται όχι περισσότερο αληθές από ότι ψευδές.

Σε αυτό το σημείο ο Σέξτος παρουσιάζει την απάντηση αυτών, πιθανώς του Χρύσιππου και των συν αυτώ, που είχαν προτείνει ότι η σύζευξη μέ ένα και μοναδικό ψευδές μέρος είναι ψευδής. Γράφει:

> *M* VIII 128: *ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ βίῳ, φασί, τὸ κατὰ μὲν τὰ πλεῖστα μέρη ὑγιὲς ἱμάτιον κατ' ὀλίγον δὲ διερρωγὸς οὐκ ἀπὸ τῶν πλείστων καὶ ὑγιῶν μερῶν ὑγιὲς εἶναι λέγομεν ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ὀλίγου καὶ διερρωγότος διερρωγός, οὕτω καὶ τὸ συμπεπλεγμένον, κἂν ἓν μόνον ἔχῃ ψεῦδος πλείονα δὲ ἀληθῆ, λεχθήσεται τὸ ὅλον ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ψεῦδος.*
>
> Αλλά, λένε, όπως ακριβώς στο βίο το ρούχο που στα περισσότερα μέρη του είναι γερό αλλά είναι κάπου λίγο σκισμένο, δεν το

[251] Ο Brunschwig δίνει ένα διαφορετικό λόγο που ισχυροποιεί ακόμα περισσότερο αυτό που υποστηρίζω εδώ. Γράφει: "This comparison between the logical problem of the conjunctive proposition and the physical problem of a mixture is in fact quite pertinent both form the point of view of the Stoics and from that of their opponents, for there is unquestionably a morphological similarity between the two problems: in both cases it is a matter of determining the properties of the whole, taking full consideration of the properties of the parts" (οπ. παρ., σ. 77). Παρ' όλο που, όπως υποστηρίζει, αυτός ο λογικο-φυσικός παραλληλισμός είναι ατελής γιατί κάποιο άλλο φυσικό μοντέλο θα μπορούσε να ταιριάζει το ίδιο με αυτό που χρησιμοποιεί ο Σέξτος, "there does remain a parallelism between the paradoxes engendered by the mixed conjunctive proposition and those engendered by the notion of total mixture" στη Στωική φυσική θεωρία της μείξης (στο ίδιο).

> αποκαλούμε από τα περισσότερα μέρη του γερό, αλλά από το λίγο που είναι σκισμένο, σκισμένο, έτσι και τη σύζευξη, κι αν έχει μόνο ένα μέρος ψευδές ενώ τα περισσότερα είναι αληθή, το σύνολο θα το πούμε ψευδές από το ένα ψεύδος.

Αυτοι οι Στωικοί υποστηρίζουν ότι όπως στον καθ' ημέραν βίο ονομάζουμε σκισμένο το ρούχο με ένα μικρό μέρος του σκισμένο, παρά το γεγονός ότι τα περισσότερα μέρη του είναι γερά με τον ίδιο τρόπο ονομάζουμε ψευδή την σύζευξη που έχει ένα ψευδές μέρος.

΄Ενα ερώτημα που τίθεται εδώ είναι πώς αυτό το επιχείρημα των Στωικών θα μπορούσε να λειτουργήσει ως απάντηση στο προηγούμενο επιχείρημα του Σέξτου που στηριζόταν στο τι συμβαίνει με τη μείξη του μαύρου με το άσπρο.

Το επιχείρημα του Σέξτου στηρίζεται σε μια απλή παρατήρηση για το πώς είναι τα πράγματα, όχι στο πώς τα ονομάζουμε στον καθ' ημέραν βίο. Οι αρχαίοι ΄Ελληνες θα ονόμαζαν το μείγμα του λευκού με το μαύρο *φαιόν*.[252] Παρ' όλα αυτά, όπως κι αν αποκαλούμε στην καθημερινή γλώσσα αυτό το μείγμα, αυτό που ο Σέξτος επισημαίνει είναι ότι αν μας ενδιαφέρει να δηλώσουμε το πώς είναι τα πράγματα, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι αποκαλώντας αυτό το μείγμα "όχι περισσότερο λευκό από ότι μαύρο" αναπαριστούμε με μεγαλύτερη ακρίβεια το πώς είναι τα πράγματα. ΄Η τουλάχιστον με μεγαλύτερη ακρίβεια από ότι αν το ονομάζαμε λευκό, εφόσον λευκό ήταν πριν αναμειχθεί με το μαύρο, ή από ότι αν το ονομάζαμε μαύρο, εφόσον μαύρο ήταν πριν αναμειχθεί με λευκό.

Παρ' όλο που η μείξη ενδιέφερε ιδιαίτερα τη φυσική φιλοσοφία, και ειδικά τη φυσική φιλοσοφία των Στωικών όπου βρίσκουμε τεχνικές διακρίσεις διαφόρων τύπων μειγμάτων, το επιχείρημα του Σέξτο δεν προϋποθέται τεχνικές έννοιες. Ο Σέξτος δεν ονομάζει το μείγμα που τον ενδιαφέρει ακολουθώντας τις τεχνικές κατηγορίες των Στωικών. Ο καθένας μπορεί να παρακολουθήσει τις παρατηρήσεις του και η γλώσσα που χρησιμοποιεί είναι απλή και κατανοητή γλώσσα που ο καθένας μπορεί να καταλάβει. Γι' αυτό

[252] Παρ' όλο που υπήρχαν θεωρίες, όπως αυτές του Αριστοτέλη, για το ότι όλα τα χρώματα έχουν δημιουργηθεί από το μείγμα μόνο του μαύρου και του άσπρου. Βλ. π.χ. *Περί αισθήσεως* 439b18-440b25 και *Κατ*. 12a17-19.

και θα μπορούσε να θεωρηθεί επιχείρημα που στηρίζεται στο πώς παρουσιάζουμε στην καθημερινή γλώσσα μια απλή καθημερινή παρατήρηση. Αλλά το γεγονός ότι η απλή παρατήρηση που επικαλείται ο Σέξτος εκφράζεται στην καθημερινή γλώσσα δεν είναι κάτι που έχει κάποια ειδική βαρύτητα για το επιχείρημά του, το οποίο στηρίζεται στο πώς είναι τα πράγματα σε μια συγκεκριμένη σχετικά προφανή περίπτωση. Γι' αυτό το λόγο, ο Σέξτος παρουσιάζει αυτό το επιχείρημα ως νόμιμο σε μια προσέγγιση που ακολουθεί το φιλοσοφικό μοντέλο, ως ένα επιχείρημα που υποστηρίζει μια έρευνα για την αληθινή φύση των πραγμάτων. Έξάλλου, οι Δογματικοί, και κυρίως αυτοί της Ελληνιστικής περιόδου επιχειρούσαν σταθερά και συστηματικά να χρησιμοποιούν την κοινή εμπειρία και τις αντίστοιχες παρατηρήσεις για το πώς είναι τα πράγμα ως μια εναργή βάση πάνω στην οποία θα μπορούσαν να θεμελιώσουν τις φιλοσοφικές τους θεωρίες.

Επομένως νομίζω ότι είναι ξεκάθαρο ότι όταν ο Σέξτος εισάγει στη συζήτηση τον παραλληλισμό ανάμεσα στο μείγμα του άσπρου και του μαύρου και στη σύζευξη με κάποια μέρη αληθή και κάποια ψευδή, δεν θέλει δείξει, όπως για παράδειγμα κατανοεί ο Brennan το χωρίο, ότι "normal usage does not obviously support one rendering of the TF conjunction any more than it supports another" γιατί στην κοινή χρήση "sometimes we say that the mixed item is no more black than white" (σ. 160, "Criterion and Appearance in Sextus Empiricus", *BICS*, 1994). Πρώτα από όλα δεν νομίζω ότι οι αρχαίοι Έλληνες θα έλεγαν κάτιο τέτοιο ακολουθώντας την τρέχουσα χρήση! Εξ' άλλου αν ο Σέξτος ήθελε πράγματι να στηρίξει το επιχείρημά του στο πώς μιλάμε για τα πράγματα ακολουθώντας την κοινή τρέχουσα χρήση θα δικινδύνευε να τον αφορά η κατηγορία της ευήθειας (§129: εὔηθες) που αποδίδει στο επιχείρημα των Στωικών το οποίο στηρίζεται στο πώς μιλάμε για το ρούχο που είναι λίγο σκισμένο.

Ας εξετάσουμε όμως από πιο κοντά το επιχείρημα των Στωικών και την κριτική του Σέξτου σε αυτό. Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι ο στόχος των Στωικών με αυτό το επιχείρημα είναι να δείξουν ότι το μείγμα της φυσικής δεν είναι το κατάλληλο παράλληλο για τη σύζευξη. Αντίθετα το κατάλληλο παράλληλο είναι ένα κατασκευασμένο αντικείμενο, που μια μικρή βλάβη

μπορεί να το θέσει εκτός λειτουργίας. Αν αυτός ήταν ο στόχος του επιχειρήματος των Στωικών, τότε θα ήταν ένα νόμιμο επιχείρημα για το φιλοσοφικό μοντέλο προσέγγισης της σύζευξης, όπως και το επιχείρημα που στηρίζεται στη μείξη, και θα ήταν ένα καλό επιχείρημα ενάντια σε αυτό το δεύτερο επιχείρημα που στηρίζεται στη μείξη. Αλλά ο τρόπος που παρουσιάζει το Στωικό επιχείρημα οδηγεί σε μια διαφορετική ερμηνεία: η Στωική απάντηση δεν εστιάζει σε ένα γεγονός, για παράδειγμα στο γεγονός ότι ένα ρούχο λίγο σκισμένο δεν μπορεί να λειτουργήσει ως ρούχο, αλλά εστιάζει στον τρέχοντα τρόπο με τον οποίο μιλάμε για αυτό το ρούχο. Αυτή η ερμηνεία υποστηρίζεται από τον τρόπο με τον οποίο οι Στωικοί εισάγουν, κατά τον Σέξτο, αυτό τον παραλληλισμό αναφερόμενοι στο πώς μιλάμε για το ρούχο στον καθ' ημέραν βίο (§128: ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ βίῳ… λέγομεν…). Αυτό που θέλουν επομένως να επισημάνουν οι Στωικοί είναι μόνο ότι και στις δύο περιπτώσεις, στον τρόπο με τον οποίο μιλάμε για το ρούχο στον καθ'ημέραν βίο και στη λογική θεωρία για τη σύζευξη, το πώς ονομάζουμε το σύνολο, δηλαδή σκισμένο στη μια περίπτωση και ψευδές στην άλλη, εξαρτάται από το τι συμβαίνει σε ένα μικρό μέρος αυτού του συνόλου.

Ο Σέξτος κατανοώντας με αυτό τον τρόπο το επιχείρημα των Στωικών το χαρακτηρίζει *εὔηθες*. Όπως εξηγεί:

> *M* VIII 129: *ὅπερ ἐστὶν εὔηθες. τῷ μὲν γὰρ βίῳ συγχωρητέον καταχρηστικοῖς ὀνόμασι χρῆσθαι, μὴ πάντως τὸ πρὸς τὴν φύσιν ἀληθὲς ζητοῦντι, ἀλλὰ τὸ πρὸς τὴν δόξαν. φρέαρ γοῦν ὀρύσσειν φαμὲν καὶ χλαμύδα ὑφαίνειν καὶ οἰκίαν οἰκοδομεῖν, οὐ κυρίως· εἰ γὰρ φρέαρ ἐστίν, οὐκ ὀρύσσεται ἀλλ' ὀρώρυκται, καὶ εἰ χλαμύς ἐστιν, οὐχ ὑφαίνεται ἀλλ' ὕφανται. ὥστε ἐν μὲν τῷ βίῳ καὶ τῇ κοινῇ συνηθείᾳ τόπον εἶχεν ἡ κατάχρησις· ὅταν δὲ τὰ πρὸς τὴν φύσιν ζητῶμεν πράγματα, τότε ἔχεσθαι δεῖ τῆς ἀκριβείας.*
>
> Αυτό είναι ανόητο. Γιατό στον καθ' ημέραν βίο πρέπει να επιτρέπουμε τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων, καθώς σε καμία περίπτωση δεν αναζητάμε το αληθές σύμφωνα με τη φύση των πραγμάτων, αλλά το αληθές σύμφωνα με τη γνώμη (*δόξαν*), Έτσι λοιπόν λέμε ότι σκάβουμε πηγάδι και υφαίνουμε χλαμύδα και χτίζουμε σπίτι, αλλά όχι κυριολεκτικά. Γιατί αν υπάρχει πηγάδι δεν σκάβεται αλλά έχει σκαφτεί, και εάν υπάρχει η χλαμύδα δεν υφαίνεται αλλά έχει υφανθεί. Επομένως στον καθ' ημέραν βίο και στην κοινή γλωσσική συνήθεια είχε θέση η κατάχρηση, όταν όμως αναζητάμε τα πράγματα σύμφωνα με τη φύση του, τότε πρέπει να επιδιώκουμε την ακρίβεια.

Το επιχείρημα του Σέξτου ενάντια στο Στωικό επιχείρημα είναι ότι παρ' όλο που στη γλώσσα που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο πρέπει να δεχτούμε τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων, όταν ερευνούμε για την αληθινή φύση των πραγμάτων –πράγμα που κάνουμε αν ακολουθούμε το φιλοσοφικό μοντέλο στην προσέγγιση της σύζευξης- οφείλουμε να επιδιώκουμε ένα συγκεκριμένο ιδεώδες ακρίβειας το οποίο δεν μπορούν να το υπηρετήσουν αυτού του ίδους τα ονόματα. Οι Στωικοί, όπως τουλάχιστον ο Σέξτος κατανοεί το επιχείρημά τους, δεν χρησιμοποιούν το παράλληλο της χλαμύδας που είναι λίγο σκισμένη και την αποκαλούμε κατά τρέχοντα τρόπο σκισμένη, μόνο σαν ένα διευκρινιστικό παράδειγμα για το τι κάνουν όταν αποκαλούν τη σύζευξη με ένα μόνο μέρος ψευδές ψευδή. Αντίθετα ο Σέξτος επιχειρηματολογεί σαν οι Στωικοί να χρησιμοποιούν αυτό το παράλληλο για να πουν ότι με τον ίδιο τρόπο που στον καθ' ημέραν βίο νομιμοποιούμαστε να αποκαλούμε αυτό ρούχο σκισμένο, νομιμοποιούμαστε και να αποκαλούμε την εν λόγω σύζευξη ψευδή. Και αυτό είναι που επικρίνει ως ανόητο (*εὔηθες*) σε αυτό το επιχείρημα.

Για να κατανοήσουμε πλήρως το τι εννοεί εδώ ο Σέξτος χρειάζεται πρώτα να καταλάβουμε τι εννοεί όταν μιλάει για *καταχρηστικά ὀνόματα*, ποια είναι τα *καταχρηστικά ὀνόματα* στο Στωικό επιχείρημα, και τι είναι αυτό που τα καθιστά καταχρηστικά.

΄Ηδη από τον 1ο αι. π.Χ. και μέχρι την εποχή του Σέξτου, ο όρος *κατάχρησις* χρησιμοποιείται ως τεχνικός όρος για ένα από τα σχήματα λόγου (*τρόποι*), μαζί με τη μεταφορά, την αλληγορία, τη μετωνυμία, τη συνεκδοχή κλπ. Ο τυπικός ορισμός που βρίσκουμε στα εγχειρίδια των γραμματικών είναι ο ακόλουθος:

> Τρύφων, *Περὶ τρόπων*, *Rhetores Graeci*, vol. 3, L. Spengel (επιμ.), Leipzig 1856, σ. 192. 21-23: *Κατάχρησίς ἐστι λέξις μετενηνεγμένη ἀπὸ τοῦ πρώτου κατονομασθέντος κυρίως τε καὶ ἐτύμως ἐφ' ἕτερον ἀκατονόμαστον κατὰ τὸ οἰκεῖον*.[253]

[253] Βλ. επίσης Γεώργιος Χοιροβοσκός, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, *Rhetores Graeci*, vol. 3, L. Spengel (επιμ.), Λειψία 1856, σ. 246.23-25 και *Rhetorica Anonyma*, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων* (στο ίδιο) σ. 208.21-22.

> *Κατάχρησις* είναι λέξη που μεταφέρεται από αυτό που πρώτο κατονομάσθηκε κυριολεκτικά και αληθινά σε άλλο πράγμα που δεν είχε δικό του όνομα.

Κάποια από τα πιο συνηθισμένα παραδείγματα που συνόδευαν αυτό τον ορισμό ήταν *γόνυ καλάμου, ὀφθαλμὸς ἀμπέλου, χεῖλος κεραμίου, τράχηλος ὄρους* (οπ. παρ. 23-25). Σε αυτά τα παραδείγματα οι λέξεις *γόνυ*, *ὀφθαλμὸς*, *χεῖλος*, *τράχηλος*, που αναφέρονται κυριολεκτικά σε ανθρώπινα μέρη, χρησιμοποιούνταν για να ονομάσουν αναλογικά μέρη άλλων πραγμάτων, όπως το καλάμι, το αμπέλι, η κανάτα, το βουνό. Η κατάχρηση θεωρούσαν ότι υπηρετεί την αναγκαιότητα να δοθούν ονόματα σε πράγματα που δεν έχουν ένα δικό τους κυριολεκτικό όνομα, σε αντίθεση με άλλα σχήματα λόγου, που κατανοούνταν περισσότερο ως στολίδια του λόγου, όπως π.χ. η μεταφορά.[254] Το όνομα *κατάχρησις* για αυτό το σχήμα λόγου πρέπει να είχε προέλθει από μία από τις έννοιες του ρήματος *καταχράομαι*, που σύμφωνα με τους Liddell-Scott μπορούσε να σημαίνει κάνω πλήρη χρήση ή εφαρμογή κάποιου πράγματος. Με αυτή τη σημασία το βρίσκουμε για παράδειγμα στο *Περί Ψυχής*, 420b, και στο *Περί Ζώων Μορίων*, 659b και 683a. Εδώ ο Αριστοτέλης, χρησιμοποιεί το *καταχράομαι* για περιπτώσεις στις οποίες ένα όργανο του σώματος χρησιμοποιείται για περισσότερες από μία λειτουργίες. Το *καταχράομαι* δηλώνει την επέκταση ή τη διαφοροποίηση της χρήσης που είναι κάτι που κάνει η φύση όταν δεν μπορεί να κάνει αλλιώς, εφόσον η πρώτη της επιλογή είναι ένα όργανο για μία λειτουργία.[255] Κατ' αναλογία κατάχρηση ως σχήμα λόγου έχουμε όταν το νόημα της λέξεις αποκλίνει κατά τη χρήση για να υπηρετήσει την αναγκαιότητα να ονομάσουμε κάτι για το οποίο δεν υπάρχει κάποιο δικό του κυριολεκτικό όνομα. Εκτός από την κατάχρηση με τη στενή τεχνική έννοια που ανέλυσα παραπάνω, στην εποχή του Σέξτου ο όρος *καταχρηστικῶς* χρησιμοποιούνταν επίσης, κάποιες φορές, ως συνώνυμο του

---

[254] Βλ. *Rhetorica Anonyma, Περὶ τρόπων, Rhetores Graeci*, τομ. 3, L. Spengel (επιμ.), Λειψία 1856, σ. 228.1-5: *Εἰσὶ δ' οὗτοι κοινοὶ μὲν καὶ τῆς ἡμετέρας συνηθείας, ἐπιπολάζουσι δὲ ἐν ποιητικῇ, διὸ καὶ ποιητικοὶ κέκληνται· παρελήφθησαν δ' αὐτῶν οἱ μὲν κόσμου χάριν, ὡς ἡ μεταφορά, οἱ δὲ τοῦ ἀναγκαίου, ὡς ἡ κατάχρησις.*

[255] Βρίσκουμε αυτή την άποψη ειδικά στο *Περί ζώων μορίων*, 683a, και στο Michael, *In libros de partibus animalium commentaria*, M. Hayduck (επιμ.), στο *Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.2, Βερολίνο 1904, σσ. 78-79.

τροπικῶς, για να δηλώσει γενικά το λόγο που χρησιμοποιεί γλωσσικά σχήματα.[256]

Αλλά όταν ο Σέξτος κάνει κριτική στο επιχείρημα των Στωικών που επιχειρεί να κερδίσει νομιμοποίηση για τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων στην έρευνα για την αληθινή φύση των πραγμάτων στη βάση του ότι είναι νόμιμη η χρήση τέτοιων ονομάτων στον καθ' ημέραν βίο δεν εστιάζει σε περιπτώσεις που θα αναγνωρίζονταν ως το σχήμα λόγου που ονομαζόταν κατάχρηση, ή ως οποιοδήποτε σχήμα λόγου. Ο Σέξτος δεν εστιάζει για παράδειγμα στο ότι όταν χρησιμοποιούμε το *ὑγιής* για το ρούχο και για τη σύζευξη χρησιμοποιούμε το σχήμα λόγου που οι αρχαίοι γραμματικοί ονόμαζαν κατάχρηση. Το *ὑγιής* χρησιμοποιείται κυριολεκτικά όταν για παράδειγμα λέμε ότι ένας άνθρωπος είναι υγιής. Ούτε ο Σέξτος αναφέρει, ενάντια στους Στωικούς το ότι στην κυριολεκτική σημασία του *ὑγιής*, όταν λέμε ότι κάποιος είναι υγιής, εννοούμε σε γενικές γραμμές υγιής, και όχι τέλεια και απόλυτα υγιής. Ο Σέξτος δεν λέει ότι αυτό που είναι σωστό να κάνουμε όταν μιλάμε για τη σύζευξη είναι αυτό που κάνουμε στην κυριολεκτική χρήση της λέξης *ὑγιής*, δηλαδή το ότι δεν δίνουμε σημασία σε μικροπροβλήματα υγείας, όπως για παράδειγμα μια ελαφρώς προβληματική όραση, όταν βεβαιώνουμε ότι κάποιος είναι *ὑγιής*, σε αντίθεση με αυτό που κάνουμε στην κατάχρηση της λέξης, στην περίπτωση του ρούχου όπου δίνουμε σημασία ακόμα και σε ένα μικρό σκίσιμο, και αυτό είναι αρκετό για να μην πούμε ότι είναι γερό (*ὑγιές*). Επιπλέον τα παραδείγματα που δίνει ο Σέξτος στο χωρίο μας για το πότε μιλάμε *οὐ κυρίως* δεν μπορούν να καταχωρισθούν στο σχήμα λόγου που οι γραμματικοί ονομάζουν κατάχρηση ούτε γενικά στα σχήματα λόγου. Τα "χτίζω ένα πηγάδι", "υφαίνω χλαμύδα" και "χτίζω σπίτι" μοιάζουν απολύτως κυριολεκτικές εκφράσεις. Επομένως ο Σέξτος πρέπει εδώ να χρησιμοποιεί τα *κατάχρησις* και *κυρίως* διαφορετικά.

[256] Βλ. Γαληνός, *De sanitate tuenda*, VI 120.1-5 Kühn: *διττή τις ἡ τῶν ὀνομάτων χρῆσις ἐγένετο, κυρίως μὲν ὀνομαζόντων ἑτέρα, καταχρωμένων δ' ἑτέρα. τὸ μὲν οὖν κυρίως ἀραιόν ἐστι τὸ μεγάλοις διαλαμβανόμενον πόροις, ὥσπερ γε καὶ πυκνὸν τὸ μικροῖς· τὸ δ' ἐκ μεταφορᾶς ἢ καταχρήσεως ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάζειν ἐθέλῃ καὶ κατὰ τοῦ κεχυμένου τε καὶ πεπιλημένου λέγεται.* Και Οριγένης, *Contra Celsum*, 6, 61.28-29: *Ἀλλ' ἔστω καταχρηστικῶς λέγεσθαι τὸ χειρουργεῖν ἢ τροπικῶς…*

Την εποχή του Σέξτου το *καταχρηστικῶς* χρησιμοποιούσαν επίσης για να αναφερθούν σε καθιερωμένες χρήσεις μιας λέξης που δεν συμφωνούσαν με τον ορισμό του πράγματος το οποίο αποτελούσε την αναφορά αυτής της λέξης. Για παράδειγμα οι γραμματικοί συχνά επισήμαιναν ότι παρ' όλου που είχε καθιερωθεί να μιλάνε για το απαρέμφατο ως μια από τις πέντε εγκλίσεις του ρήματος, το απαρέμφατο μόνο *καταχρηστικῶς* ήταν έγκλιση, εφόσον η έγκλιση είναι μια πρόθεση της ψυχής και στην περίπτωση του απαρεμφάτου δεν έχουμε κάτι τέτοιο.[257] Παρόμοια και τα ουδέτερα ονόματα δεν θα έπρεπε να έχουν κλητική πτώση, αλλά μόνο *καταχρηστικῶς* μιλάμε για την κλητική των ουδετέρων, εφόσον τα μερισσότερα ουδέτερα είναι άψυχα και δεν μπορούμε κυριολεκτικά μιλώντας να καλούμε τέτοιου είδους πράγματα.[258] Κατά τον ίδιο τρόπο μόνο *καταχρηστικῶς* ονομάζουμε σε κάποιες περιπτώσεις ένα φωνήεν χωρίς σύμφωνα συλλαβή, εφόσον η συλλαβή κυριολεκτικά μιλώντας οριζόταν ένα σύμφωνο ή σύμφωνα που τα πέρνουμε μαζί με φωνήεν ή φωνήεντα.[259] Με την ίδια λογική η ονομαστική και η κλητική θεωρούνταν πτώσεις όχι κυριολεκτικά αλλά μόνο *καταχρηστικῶς*.[260]

Εδώ ο όρος *καταχρηστικῶς* δεν λειτουργεί μόνο ως περιγραφικός όρος που δηλώνει τη χρήση ενός συγκεκριμένου σχήματος λόγου, ή γενικά το λόγο που κάνει χρήση τέτοιων σχημάτων, σε αντίθεση με την κυριολεκτική χρήση, αλλά αναφέρεται γενικότερα σε μια χρήση, που παρότι είναι καθιερωμένη,

---

[257] Βλ. Αίλιος Ηρωδιάνος, *Παρεκβολαὶ τοῦ μεγάλου ῥήματος*, J. La Roche (επιμ.), Βιέννη 1863, 4.7-9: *Πόσαι κυρίως ἐγκλίσεις; πέντε. ἡ ἀπαρέμφατος δὲ οὐ κυρίως ἔγκλισις, ἀλλὰ καταχρηστικῶς. καὶ διατί; ἐπειδὴ ἔγκλισις λέγεται βούλημα ψυχῆς, ἡ δὲ ἀπαρέμφατος μὴ ἔχουσα βούλημα ψυχῆς εἰκότως οὐδὲ ἔγκλισις λέγεται.*

[258] Βλ. Αίλιος Ηρωδιάνος, *Περὶ κλίσεως ὀνομάτων*, *Grammatici Graeci*, τομ. 3.2, A. Lentz (επιμ.), Λειψία 1870, σ. 766.16-21: *ἰστέον δὲ ὅτι κυρίως οὐκ ἔχει κλητικὰς τὰ οὐδέτερα ἀλλὰ καταχρηστικῶς. τὰ γὰρ πολλὰ αὐτῶν ἄψυχά ἐστιν οἷον τὸ ξύλον, τὸ βέλος, τὸ τεῖχος· οὐ δεῖ δὲ τὰ ἄψυχα καλεῖν, ὁ γὰρ καλῶν διὰ τοῦτο καλεῖ τινα ἵνα ἐπιστρέψῃ πρὸς αὐτόν· τὰ δὲ ἄψυχα πῶς ἔχει ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν καλοῦντα αὐτά; πρόσκειται «τὰ πολλὰ αὐτῶν» διὰ τὸ γύναιον καὶ παιδίον, ταῦτα γὰρ ἔμψυχά ἐστιν.*

[259] Βλ. *Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, *Grammatici Graeci*, τομ. 1.3, Ed. A. Hilgard (επιμ.), Λειψία 1901, σ. 570.8: *Συλλαβή ἐστι κυρίως σύλληψις συμφώνων μετὰ φωνήεντος ἢ φωνηέντων*, και 20-22: *Καταχρηστικῶς δὲ εἶπεν ὁ τεχνικὸς καὶ τὴν ἐξ ἑνὸς φωνήεντος συλλαβήν· κατάχρησις δέ ἐστι τρόπος· τρόπος δέ ἐστι παρατροπὴ ἀληθείας, ὥστε οὐκ ἔστι συλλαβή.*

[260] Βλ. Γεώργιος Χοιροβοσκός, *Prolegomena et scholia in Theodosii Alexandrini canones isagogicos de flexione nominum*, *Grammatici Graeci*, τομ. 4.1, A. Hilgard (επιμ.), Λειψία 1894, 109.25–111.9 και M. Frede, "The Stoic Notion of a Grammatical Case", στο *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39 (1994), σσ. 13-24.

αποκλίνει από την κυριολεκτική και ορθή σημασία της λέξης. Η κυριολεκτική και ορθή σημασία της λέξης σε αυτές τις περιπτώσεις δίνεται από τον ορισμό του πράγματος που αποτελεί την αναφορά της λέξης και συμφωνεί με το πώς είναι τα πράγματα, και επομένως συμφωνεί με την αλήθεια. Αντίθετα, όσα αποκαλούνται "x" *καταχρηστικῶς* έχουν μόνο επιφανειακή τυπική ομοιότητα με όσα ονομάζουνται κυριολεκτικά "x"· δεν ικανοποιούν τον ορισμό αυτών των πραγμάτων, και γι' αυτό το λόγο η κατάχρηση δεν συμφωνεί με το πώς είναι τα πραγμάτα και με την κυριολεκτική αλήθεια.[261]

Σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα ο όρος *κυρίως*, αν τον πάρουμε μόνο του, έχει μια σημαντική ιστορία που ξεκινά από τον Αριστοτέλη. Για να αναφερθώ μόνο σε ένα διάσημο χωρίο *Κατηγορίαι* 2a11-19[262] περί ουσίας, μπορούμε α πούμε ότι το *κυρίως* ή το *κυριώτατα* αφορά το πρωτεύον νόημα, γιατί αναφέρεται στο ον που έχει οντολογική προτεραιότητα, και για αυτό το λόγο είναι το νόημα που κυριαρχεί πάνω στα άλλα δευτερεύοντα νοήματα, που αναφέρονται σε όντα που εξαρτώνται οντολογικά από το ον στο οποίο αναφέρεται το πρωτεύον νόημα. Στα φιλοσοφικά συμφραζόμενα το *καταχρηστικῶς* ποτέ δεν έγινε το σταθερό αντίθετο του *κυρίως*. Στις λίγες περιπτώσει που βρίσκουμε τους δύο όρους μαζί ως αντίθετους η διάκριση

---

[261] Σε θεολογικά συμφραζόμενα αυτή η έννοια του *καταχρηστικῶς* είναι ακόμα πιο σαφής. Όταν κάτι λέγεται *καταχρηστικῶς* και *οὐ κυρίως*, θεωρείται ότι δεν αναπαριστά το πώς είναι στ' αλήθεια τα πράγματα και ότι είναι μακριά από την αλήθεια. Όμως έχει νόημα το να χρησιμοποιούμε τέτοιους τρόπους έφρασης και ακόμα και ο Θεός μπορεί να εκφράζεται *καταχρηστικῶς* και *οὐ κυρίως*. Βλ. π.χ. e.g. Φίλων ο Ιουδαίος, *De Abrahamo*, 120.1-121.2: *μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματός ἐστι μόνον πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος, ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐχ ὧδε ἔχει· ἀλλ' ἔστιν, ὡς ἄν τις ἐγγύτατα τῆς ἀληθείας ἱστάμενος εἴποι…*, και *De mutatione nominum*, 27.1-28.1: *ἀλλὰ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ "ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς" (Gen. 17, 1) λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ. ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῄζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός, ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό*. Αλλά σε θεολογικά συμφραζόμενα έχουμε μια τόσο εκτεταμένη χρήση του *καταχρηστικῶς* που θα απαιτούσε μια εξειδικευμένη έρευνα.

[262] *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον*.

μεταξύ του τι είναι *κυρίως* και τι είναι *καταχρηστικῶς* ξανά δεν αφορά μόνο την κυριολεξία σε αντίθεση με το λόγο που χρησιμοποιεί σχήματα, αλλά έχει σημαντικές οντολογικές διαστάσεις. Αν αυτό που μας ενδιαφέρει είναι το πώς είναι στ'αλήθεια τα πράγματα και ποια είναι η αλήθεια αναφορικά με την οντολογική τάξη, τότε είναι ανάγκη να μπορούμε να διακρίνουμε αυτό που λέγεται *κυρίως*. Σε αντίθεση με το ένα *κυρίως* νόημα, υπάρχουν διάφορα *οὐ κυρίως* νοήματα για το ίδιο γλωσσικό στοιχείο. Σε κάποιες περιπτώσεις αυτό το νόημα είχε το χαρακτηρισμό *καταχρηστικῶς*. Εκτός από την αναγκαιότητα να αποκτήσουμε ένα όνομα για κάτι που δεν έχει ένα κυριολεκτικό όνομα, η βάση για ένα τέτοιο χαρακτηρισμό πρέπει να ήταν κάποιου είδους υποτιθέμενη ομοιότητα ανάμεσα στο στοιχείο που ονομαζόταν *κυρίως* "x", και κάποιο άλλο που ονομαζόταν "x" μόνο *καταχρηστικῶς*.[263]

Τώρα μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα γιατί για τον Σέξτο όταν λέμε ότι χτίζουμε ένα πηγάδι, υφαίνουμε μια χλαμύδα και χτίζουμε ένα σπίτι δεν μιλάμε *κυρίως* αλλά *καταχρηστικῶς,* πρόκειται μάλιστα για χαρακτηριστικές περιπτώσεις καταχρηστικών ονομάτων. Οι Δογματικοί φιλόσοφοι, όπως ο Αριστοτέλης, ο Διόδωρος και οι Στωικοί ασχολήθηκαν με φράσεις όπως "σκάβω ένα πηγάδι", "υφαίνω μία χλαμύδα" και "χτίζω ένα σπίτι" σε συνάφεια με προβλήματα που αφορούν την κίνηση. Όπως έχει δείξει ο M. Frede, στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης οι Στωικοί οδηγήθηκαν στη γραμματική διάκριση μεταξύ της συντελικής και της μη συντελικής διάθεσης των χρόνων του ρήματος.[264] Για τους Στωικούς η μη συντελική διάθεση των χρόνων δηλώνει ότι το αντικείμενο που είναι το αποτέλεσμα της ενέργεια που δηλώνεται με το ρήμα και που βρίσκεται σε εξέλιξη δεν υπάρχει ήδη ως

[263] Βλ. πώς ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς παρουσιάζει τις αντίθετες απόψεις των Στωικών και των Περιπατητικών για το σωματικόν ή το ασώματων των αιτίων, *Stromata*, VIII 9, 26.1-4: *οἱ μὲν οὖν σωμάτων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια. οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα* (=*SVF* II 345), όπου δίνει το *αἰτιωδῶς,* κάποια ομοιότητα με το αίτιο, ως επεξήγηση εδώ για το *καταχρηστικῶς*. Βλ. επίσης *SVF* II 500.

[264] Βλ. M. Frede, "The Stoic Doctrine of the Tenses of the Verb", στο *Dialektiker und Stoiker*, Kl. Döring και Th. Ebert (επιμ.), Στουτγκάρδη 1993, σ. 145.

ολοκληρωμένο αντικείμενο.[265] Για παράδειγμα στην περίπτωση του *ὀρύσσειν φρέαρ*, ο χρόνος του ρήματος είναι *ἐνεστὼς παρατατικὸς*, και δηλώνει ότι το πηγάδι δεν υπάρχει ακόμα ως ολοκληρωμένο αντικείμενο. Εφόσον κάτι μένει να γίνει, καθώς κάποιος εξακολουθεί να σκάβει το πηγάδι, το πηγάδι δεν έχει τελειώσει και επομένως δεν υπάρχει το πηγάδι ως ολοκληρωμένο αντικείμενο. Χρειαζόμαστε ένα χρόνο με συντελική διάθεση για να δηλώσουμε ότι υπάρχει ένα ολοκληρωμένο αντικείμενο που είναι το αποτέλεσμα της ενέργειας που δηλώνει το ρήμα. Επομένως χρειάζεται να πούμε ότι ο πηγάδι είχει σκαφτεί (*φρέαρ ὀρώρυκται*), χρησιμοποιώντας παρακείμενο (*ἐνεστὼς συντέλικος* ή *παρακείμενος*), αντί για *ἐνεστώτα παρατατικὸν*.

Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η συζήτηση που χρειάζεται να έχουμε κατά νου, προκειμένου να κατανοήσουμε το πώς δικαιολογεί ο Σέξτος το χαρακτηρισμό *οὐ κυρίως* για τα *φρέαρ ὀρύσσειν, χλαμύδα ὑφαίνειν* και *οἰκίαν οἰκοδομεῖν,* όταν επισημαίνει οτι "αν υπάρχει πηγάδι δεν σκάβεται αλλά έχει σκαφτεί, και εάν υπάρχει η χλαμύδα δεν υφαίνεται αλλά έχει υφανθεί". Αν θεωρήσουμε τις φράσεις *φρέαρ ὀρύσσειν, χλαμύδα ὑφαίνειν* και *οἰκίαν οἰκοδομεῖν* ονόματα καταστάσεων πραγμάτων, τότε η χρήση των λέξεων *φρέαρ, χλαμύδα* και *οἰκίαν οἰκοδομεῖν* σε αυτές είναι προβληματική. Παρ' όλο που όταν χρησιμοποιούμε αυτές τις λέξεις δηλώνουμε συγκεκριμένα αντικείμενα και είναι σαν αυτά τα αντικείμενα να αποτελούν μέρος των καταστάσεων πραγμάτων στις οποίες αναφερόμαστε με αυτές τις φράσεις, αυτά τα αντικείμενα όπως δηλώνει ο χρόνος του ρήματος δεν υπάρχουν ήδη ολοκληρωμένα ως μέρος αυτών των καταστάσεων. Έτσι λοιπόν με αυτές τις φράσεις δηλώνουμε αντίθετα πράγματα, δηλαδή ότι ένα αντικείμενο δεν υπάρχει και την ίδια στιγμή ότι αυτό υπάρχει.

[265] Ο Frede έχει δείξει ότι για τον Αριστοτέλη το ότι όταν κάποιος χτίζει ένα σπίτι, κάτι μένει να γίνει όσο χτίζει ακόμα τι σπίτι και μέχρι αυτό να ολοκληρωθεί, ήταν μία από τις έννοιες κατά τις όποίες η κίνηση είναι ατελής. Αντίθετα οι Στωικοί υποστήριζαν, όπως παρατηρεί ο Frede ότι "what is incomplete, or not completed, rather is what is the result from the motion, e.g. the house in the case of house building. This very much sounds like a criticism of Aristotle" (οπ. παρ. σ. 146).

Παρ' όλα αυτά αυτές οι φράσεις αποτελούν καθιερωμένους τρόπους έκφρασης, είναι μέρος της κοινής γλωσσικής χρήσης και ήταν κατάλληλες για να χρησιμοποιούνται με ένα μή προβληματικό τρόπο στον καθ' ημέραν βίο. Στον καθ' ημέραν βίο όταν κάποιος μας λέει ότι σκάβει ένα πηγάδι, δεν περνάει από το μυαλό μας ότι αυτή η φράση δηλώνει αντίθετα πράγματα και δεν υπάρχει κανένας εύλογος κίνδυνος να παρανοήσουμε αυτό μας είπαν, μόνο και μόν επιεδή περέχεται π.χ. το όνομα "πηγάδι" και να υποθέσουμε ότι υπάρχει ένα ολοκληρωμένο πηγάδι που είναι το αντικείμενο της ενέργειας του σκαψίματος που τώρα βρίσκεται σε εξέλιξη. Συνειδητοποιούμε ότι τέτοιου είδους φράσεις είναι προβληματικές μόνο αν τις προσεγγίσουμε μέσα από το ειδική φιλοσοφική προοπτική που αναζητά την αλήθεια του πώς είναι στη φύση τους τα πράγματα. Μέσα από αυτή την προοπτική ανακαλύπτουμε ότι αυτές οι φράσεις δεν είναι ικανοποιητικές γιατί δεν αναπαριστούν με ακρίβεια την πραγματικότητα στην οποία θέλουμε να αναφερθούμε. Ανακαλύπτουμε επίσης ότι στην κοινή γλώσσα δεν διαθέτουμε καλύτερους πιο ακριβείς τρόπους για να αναφερθούμε σε αυτή την πραγματικότητα και για αυτό το λόγο μπορεί να οδηγηθούμε στο να πούμε ότι τις χρησιμοποιούμε *καταχρηστικῶς*. Έτσι για τον Σέξτο, στον καθ' ημέραν βίο και στην κοινή χρήση η κατάχρηση είχε θέση (*τόπον εἶχεν ἡ κατάχρησις*).

Η κατάχρηση *είχε* θέση στον καθ' ημέραν βίο, *ήταν* ένας σωστός και μη προβληματικός τρόπος έκφοράς λόγου, αλλά δεν φαίνεται να διατηρεί αυτή τη θέση με τον ίδιο τρόπο, από τη στιγμή που διακρίναμε ότι δεν είναι παρά κατάχρηση. Είναι απίθανο ο Σέξτος να χρησιμοποιεί εδώ *εἶχεν*, παρελθοντικό χρόνο, αντί για *ἔχει*, ενεστώτα, κατά τύχη ή από απροσεξία, εφόσον στο χωρίο μας εστιάζει ακριβώς στις διαφορετικές σημασίες των ρημάτων ανάλογα με τους χρόνους τους. Η άποψη που μοιάζει να εκφράζει ο Σέξτος είναι ότι όταν συνειδητοποιήσουμε ότι κάποιοι συνήθεις τρόποι εκφοράς λόγου υπολείπονται από το να είναι πλήρως αληθείς, αυτοί οι τρόποι δεν θεωρούνται πλέον σωστοί και μη προβληματικοί, δεν έχουν πλέον θέση ούτε στον καθ' ημέραν βίο. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Σέξτος, πρέπει να επιτρέψουμε (*συγχωρητέον*) τη χρήση καταχρησικών ονομάτων στον καθ' ημέραν βίο. Πίσω από αυτή την αναγκαστική παραχώρηση της νομιμότητα της

κατάχρησης στον καθ' ημέραν βίο βρίσκεται η υπόθεση ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο έχει, κατ' αρχήν, αξιώσεις για ονόματα που δηλώνουν πιστά και αληθώς τη φύση των πραγμάτων ανάλογες με αυτές της φιλοσοφικής γλώσσας. Είναι ακριβώς οι αξιώσεις και οι απαιτήσεις που σύμφωνα με την παρατήρηση του Σέξτου πρέπει να τις παραμερίσουμε επιτρέποντας τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων στο βίο, στο βαθμό που αυτό που αναζητούμε στο βίο δεν είναι η αληθής αναφορά στη φύση των πραγμάτων (*τὸ πρὸς τὴν φύσιν ἀληθὲς*), και στο βαθμό που για τους πρακτικούς σκοπούς του βίου μπορούμε να στηριχτούμε σε ένα κατώτερο ή υποδεέστερο είδος αλήθειας που αντιστοιχεί στη *δόξα*. Αλλά σίγουρα αυτό είναι κάτι που δεν μπορούμε να το κάνουμε όταν ερευνούμε σχετικά με τη φύση των πραγμάτων, με άλλα λόγια όταν ακολουθούμε αυτό ονόμασα φιλοσοφικό μοντέλο. Σε αυτή την περίπτωση, σύμφωνα με την παρατήρηση του Σέξτου, πρέπει να εμμείνουμε στην επιδίωξη της ακρίβειας.

Τώρα μπορούμε να κατανοήσουμε την αντίρρηση του Σέξτου στους Στωικούς που ονομάζουν "ψευδή" τη σύζευξη που έχει όλα της τα μέρη εκτός από ένα αληθή, και την πρότασή του να την ονομάσουμε "όχι περισσότερο αληθής από ότι ψευδής", αν προσεγγίζουμε το θέμα ακολουθώντας το φιλοσοφικό μοντέλο. Πρώτον το όνομα "ψευδής" σε αυτή την περίπτωση είναι καταχρηστικό, με την έννοια ότι αποτελεί επέκταση της χρήσης του όρου "ψευδής" (που είναι κυριολεκτικά και πρωταρχικά (*κυρίως*) το όνομα της σύζευξης που όλα τα μέρη της είναι ψευδή) στην σύζευξη με ένα ή κάποια μέρη της ψευδή και τα άλλα αληθή. Και δεύτερον όταν χρησιμοποιείται για τη σύζευξη με ένα ή περισσότερα μέρη ψευδή και τα άλλα αληθή, δεν αναπαριστά πιστά και με ακρίβεια τη φύση του πράγματος στο οποίο αναφέρεται, εφόσον αυτό, στο βαθμό που περιέχει μέρη που είναι αληθή, δεν είναι μόνο και απλά ψευδής, όπως είναι η σύζευξη με όλα τα μέρη της ψευδή. Αντίθετα, η πρόταση του Σέξτου να ονομάσουμε αυτό το είδος σύζευξης όχι περισσότερο αλήθη από ότι ψευδή, όπως το μείγμα του μαύρου με το λευκό που δεν είναι περισσότερο μαύρο από ότι λευκό, είναι τουλάχστον καλύτερη από την αντίστοιχη των Στωικών. Αν ακολουθούμε το φιλοσοφικό μοντέλο, έχουμε μια βάση για να κρίνουμε τις δύο προτάσεις, και η απόφασή μας πρέπει

να είναι υπέρ της πρότασης του Σέξτου. Σύμφωνα με την παρατήρηση του Σέξτου το αίτημα να εμμείνουμε στην ακρίβεια συνδέεται ουσιωδώς με την προσπάθεια να προσηλωθούμε στην αναζήτηση της πραγματικής φύσης των πραγμάτων. Έτσι λοιπόν η ακρίβεια γίνεται το μέτρο του πόσο επιτυχώς οι φιλοσοφικές έννοιες και θέσεις αντανακλούν την πραγματικότητα. Είναι σύμφωνα με αυτό το μέτρο που το "όχι περισσότερο" όνομα προτείνεται εδώ ως το σωστό όνομα για τη σύζευξη που έχει κάποια μέρη ψευδή και κάποια αληθή, εφόσον επιχειρεί να υπηρετήσει το ιδεώδες της ακρίβειας που ο Σέξτος αποδίδει στην έρευνα για την αληθή φύση των πργμάτων.

Το κρίσιμο ερώτημα που προκύπτει είναι αν ο Σέξτος στο *M* VIII 129 μιλάει *propria persona* και επομένως υιοθετεί ο ίδιος την άποψη που παρουσιάζει για την γλώσσα που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο και για το ρόλο του ιδεώδους της ακρίβειας στις φιλοσοφικές έρευνες, ή αν μιλάει μόνο *ad hominen*, εκφράζοντας τον τρόπο σκέψης των Δογματικών. Το πρώτο πράγμα που χρειάζεται να επισημάνουμε είναι ότι η πρόταση να ονομάσουμε τη σύζευξη με κάποια μέρη αληθή και καποια ψευδή "όχι περισσότερο αληθή από ότι ψευδή", την οποία ο Σέξτος υπερασπίζεται με όσα λέει στο *M* VIII 129, περιέχει την έκφραση *οὐ μᾶλλον*. Αυτή η έκφραση θα μπορούσε να θεωρηθεί η τυπική φράση *οὐ μᾶλλον* των Σκεπτικών, και έτσι θα μπορούσαμε να παραπλανηθούμε και να θεωρήσουμε ότι οι Σκεπτικοί προτείνουν το *οὐ μᾶλλον* όνομα για τη συγκεκριμένη σύζευξη *propria persona*, και επομένως είναι πάλι *propria persona* που υπερασπίζεται ο Σέξτος αυτή την πρόταση στην §129. Αλλά ο Σέξτος έχει σε άλλα σημεία επισημάνει ότι το *οὐ μᾶλλον* είναι αμφίσημο. Όταν συζητά τις διαφορές μεταξύ Σκεπτικών και Δημόκριτου, ο Σέξτος παρατηρεί ότι οι Σκεπτικοί και ο Δημόκριτος χρησιμοποιούν το *οὐ μᾶλλον* με διαφορετικές έννοιες. Ο δεύτερος το χρησιμοποιεί με την έννοια ότι τίποτα από τα δύο δεν ισχύει, ενώ οι Σκεπτικοί με την έννοια ότι δεν ξέρουν αν κάποια φαινόμενα ισχύουν και τα δύο ή κανένα από αυτά.[266] Η Σκεπτική φράση *οὐ μᾶλλον* δήλωνε σύμφωνα με την ερμηνεία των Σκεπτικών τα

[266] *ΠΥ* I 213: *διαφόρως μέντοι χρῶνται τῇ 'οὐ μᾶλλον' φωνῇ οἵ τε σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνήν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν, πότερον ἀμφότερα ἢ οὐθέτερόν τι ἔστι τῶν φαινομένων*.

παθήματά τους και όχι το ισχύει και τι όχι.[267] Αλλά όταν ερχόμαστε στη σύζευξη το *οὐ μᾶλλον* όνομα προτείνεται γιατί αναπαριστά καλύτερα αυτό που ισχύει, γιατί δηλώνει καλύτερα τη φύση της συγκεκριμένης σύζευξης. Επομένως δεν έχουμε δώ μια περίπτωση όπου οι Σκεπτικοί μιλάνε *propria persona*, και εκφέρουν τη σκεπτική φράση "*οὐ μᾶλλον*", και δεν υπάρχει τίποτα ειδικά σκεπτικό στη χρήση της φράσης *οὐ μᾶλλον* σε αυτό το όνομα.

Αντίθετα, η παρουσία της έννοιας της *δόξας* στο *M* VIII 129 είναι αρκετή για να μας οδηγήσει με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι η άποψη που παρουσιάζει εδώ ο Σέξτος για την γλώσσα του βίου, ακριβώς επειδή εκφέρεται με όρους *δόξας*, ανήκει στους Δογματικούς και ότι ο Σέξτος την παρουσιάζει μόνο *ad hominem*. Είναι οι Δογματικοί και όχι οι Σκεπτικοί που μιλάνε για το βίο με όρους δόξας. Ο Σέξτος συστηματικά χρησιμοποιεί τον όρο *ἀδοξάστως* στις *ΠΥ* όταν αναφέρεται στο βίο που ζουν οι Σκεπτικοί και στο βίο από τη οπτική των Σκεπτικών.[268] Όταν οι Σκεπτικοί λένε ότι ζουν *ἀδοξάστως*[269] αποκλείουν εσκεμμένα την έννοια της *δόξας* από τη δική τους παρουσίαση του καθ' ημέραν βίου. Και αυτό επιβεβαιώνεται περαιτέρω από το ότι στο *ΠΥ* Ι 13, το *locus classicus* στο οποίο ο Σέξτος επιτρέπει στους Σκεπτικούς να έχουν κάποιου είδους πεποιθήσεις –συμπεριλαμβανομένων των πεποιθήσεων του βίου- δεν χρησιμοποιεί για αυτές τον όρο *δόξα*. Προτιμά μια ειδική έννοια του όρου *δόγμα* για τις πεποιθήσεις των Σκεπτικών, παρά το γεγονός ότι δίνει στους αντιπάλους τους το όνομα Δογματικοί που προέρχεται από αυτόν τον όρο. Φαίνεται ότι για τον Σέξτο η έννοια της *δόξας* είναι τόσο θεμελιακή έννοια των Δογματικών που δύσκολα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει τις πεποιθήσεις των Σκεπτικών. Και τέλος: όπως ο Σέξτος επισημαίνει ειδικά για τη χρήση των ονομάτων, οι Σκεπτικοί *δεν* τα χρησιμοποιούν με όρους δόξας αλλά μοιράζονται με του Μεθοδικούς "*τὸ ἀδόξαστόν τε καὶ ἀδιάφορον τῆς χρήσεως τῶν ὀνομάτων*" (*ΠΥ* Ι 240). Δύσκολα λοιπόν θα μπορούσαν να είναι οι Σκεπτικοί που πρέπει να επιτρέψουν τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων για το βίο με αναφορά στη δόξα, και δύσκολα θα

[267] *ΠΥ* Ι 190: *δηλοῖ δὲ τὸ 'οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε' καὶ πάθος ἡμέτερον, καθ' ὃ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ἀντικειμένων πραγμάτων εἰς ἀρρεψίαν καταλήγομεν.*
[268] Βλ. *ΠΥ* ΙΙ 102, 246, 254, 258, ΙΙΙ 2, 235.
[269] Βλ. *ΠΥ* Ι 23: *τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.*

ήταν οι Σκεπτικοί που δεσμεύονται στο ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο έχει επί της αρχής αξιώσεις να δηλώνει πλήρως και αληθώς τα πράγματα, ανάλογες με τις αξιώσεις της φιλοσοφικής γλώσσας για ονόματα που αναπαριστούν πιστά και με ακρίβεια τη την αληθινή φύση των πραγμάτων.

Συνολικά υπάρχουν αρκετά στοιχεία που μπορούν να μας οδηγήσουν χωρίς αμφιβολία στο συμπέρασμα ότι ο Σέξτος όταν ισχυρίζεται στο M VIII 129 ότι πρέπει να επιτρέψουμε στον καθη' ημέραν βίο τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων, εφόσον στον καθ' ημέραν βίο δεν επιδιώκουμε το αληθές σύμφωνα με τη φύση των πραγμάτων, αλλά το αληθές σύμφωνα με τη *δόξα,* μιλάει φορώντας το προσωπείο του Δογματικού.

Αλλά χρειάζεται να διερευνήσουμε τη στάση των Σκεπτικών προς το ιδεώδες της ακρίβειας ως το δέον που πρέπει να ακολουθείται στην έρευνα για την αληθινή φύση των πραγμάτων. Στην προηγούμενη συζήτησή μας της ρήσης του Δημόκριτου ότι "άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε" είδαμε ότι η ακρίβεια ως προς την ακριβή αναφορά στο πραγματικό είναι το είδος της ακρίβειας που επιδιώκουν οι Δογματικοί στην έρευνά τους για τους ορισμούς των πραγμάτων και που υποτίθεται ότι δίνει στους φιλοσόφους τη δικαιοδοσία να απαντούν τα φιλοσοφικά ερωτήματα. Ο Σέξτος ακολουθεί αυτό το ιδεώδες της ακρίβειας όσο ακολουθεί *ad hominem* την έρευνα των Δογματικών για τους ορισμούς των πραγμάτων. Αλλά ο Σέξτος δεν χρειάζεται να πιστεύει, όπως πιστεύουν οι Δογματικοί, ότι η φιλοσοφική γνώση πράγματι αποκτάται μέσα από διατυπώσεις που επιτυγχάνουν ακριβή αναφορά στην πραγματικότητα. Οι έρευνες των Σκεπτικών ως τώρα έχουν δείξει ότι οι έρευνες των Δογματικών δεν έχουν επιτύχει να φτάσουν σε τέτοιες διατυπώσεις και σε τέτοια γνώση. Έτσι λοιπόν η πραγματικότητα δεν έχει αποδείξει τη δικαιοδοσία των Δογματικών να δίνουν απαντήσεις στα φιλοσοφικά ερωτήματα και να κρίνουν τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο αλλά είναι μια δικαιοδοσία την οποία μονο αξιώνουν ότι έχουν.

3. Οι δογματικές αξιώσεις για ακριβείς έννοιες σε αντίθεση με την εκφορά λόγου *ἀφελῶς*, σε καθημερινές περιστάστεις, και *in absendia* των δογματικών αξιώσεων

3. 1. Όταν κάτι μετατοπίζεται και κάτι άλλο παίρνει τη θέση του (μετατόπιση)

Θα ήθελα τώρα να περάσω στο πώς αντιμετωπίζει ο Σέξτος το επιχείρημα σχετικά με την μετατόπιση κάποιου πράγματος ενώ κάτι άλλο παίρνει τη θέση του (μετατόπιση). Με ενδιαφέρει αυτό το επιχείρημα γιατί όταν ο Σέξτος παρουσιάζει τις αντιρρήσεις του στη χρήση του, διακρίνει περιγραφικά από τη μια μεριά τις απαιτήσεις που ορίζουν τις έννοιες που αναζητούν οι Δογματικοί στην έρευνά τους για τη φύση των πραγμάτων και από την άλλη ένα τρόπο εκφοράς λόγου, που σχετίζεται με τον καθ' ημέραν βίο και διαμορφώνεται χωρίς καμία αναφορά σε αυτές τις απαιτήσεις. Με αυτό τον τρόπο, χωρίς αυτή τη φορά να απηχεί Δογματικές απόψεις, διακρίνει τα δύο πλαίσια εκφοράς λόγου, αυτό της έρευνας των Δογματικών και αυτό του βίου. Αυτό που κάνει το σχετικό χωρίο ακόμα πιο ενδιαφέρον είναι το ότι η ερμηνεία που προτείνει ο Burnyeat για αυτό αποτελεί σημαντικό μέρος της γενικότερης απόπειράς του να υποστηρίξει ότι ο Σέξτος δεν διαθέτει τη δυνατότητα να διακρίνει και να απομονώσει τις έννοιες του καθ' ημέραν βίου από τις έννοιες που αναζητούσαν οι φυσικοί φιλόσοφοι.[270] Θα επιχειρήσω να δείξω ότι η ερμηνεία του Burnyeat για αυτό το χωρίς είναι λανθασμένη όπως είναι και η άποψή του πως η επίθεση του Σέξτου, όταν για παράδειγμα συζητά την έννοια του "τόπου" αφορά και την έννοια των φυσικών φιλοσόφων και την έννοια που χρησιμοποιούμε σε συμφραζόμενα και πρακτικές του βίου.[271]

Το επιχείρημα της μετατόπισης είναι ένα από τα επιχειρήματα που ο Σέξτος παρουσιάζει στο *ΠΥ* ΙΙΙ 120-121 να έχουν αναπτυχθεί από τους Δογματικούς στη βάση της *ἐνάργειας*, υπέρ της ύπαρξης του τόπου. Το αρουσιάζει ως εξής:

> *ΠΥ* ΙΙΙ 120: *τίς γὰρ ἄν, φασί, λέξειε μὴ εἶναι τόπον… βλέπων τε, ὅτι ἔνθα ὁ ὑφηγητὴς ὁ ἐμὸς διελέγετο, ἐνταῦθα ἐγὼ νῦν διαλέγομαι*

---

[270] Στο άρθρο του "The Sceptic in His Place and Time", στο Burnyeat και Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1997.

[271] Ο Burnyeat καταλήγει σε σχέση με τη συζήτηση του Σέξτου για τον τόπο: "He questions the entire language game of locating bodies in their places" (σ. 108, στο ίδιο).

> Ποιος, λένε, δεν θα έλεγε ότι υπάρχει τόπος… όταν βλέπει ότι εκεί όπου συνδιαλεγόταν ο δάσκαλός μου, εκεί τώρα συνδιαλέγομαι εγώ.

Στο *M* X, πάλι όταν παρουσιάζει τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν την ύπαρξη του τόπου, ο Σέξτος δίνει μια πιο εκτενή εκδοχή του ίδιου επιχειρήματος:

> *M* X 8: *οὐ μὴν ἀλλ' εἰ ὅπου ἦν Σωκράτης, νῦν ἔστιν ἄλλος, οἷον Πλάτων ἀποθανόντος Σωκράτους, ἔστιν ἄρα τόπος. ὡς γὰρ τοῦ ἐν τῷ ἀμφορεῖ ὑγροῦ ἐκκενωθέντος καὶ ἄλλου ἐπεγχυθέντος λέγομεν ὑπάρχειν τὸν ἀμφορέα τόπον ὄντα καὶ τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὕστερον ἐπεμβληθέντος ὑγροῦ, οὕτως εἰ ὃν τόπον κατεῖχε Σωκράτης ὅτ' ἔζη, τοῦτον ἕτερος νῦν κατέχει, ἔστι τις τόπος*
>
> Επιπλέον αν εκεί που ήταν ο Σωκράτης, τώρα είναι κάποιος άλλος, για παράδειγμα ο Πλάτων, καθώς ο Σωκράτης έχει πεθάνει, τότε υπάρχει τόπος. Γιατί, όπως για τον αμφορέα που έχει αδειάσει από κάποιο υγρό και κάποιο άλλο έχει χυθεί μέσα του, λέμε ότι υπάρχει ο αμφορέας που είναι ο τόπος και του πρώτου υγρού και αυτού που μπήκε σ' αυτόν αργότερα, έτσι και αν τον τόπο που κατείχε ο Σωκράτης όταν ζούσε, αυτόν τώρα τον κατέχει άλλος, υπάρχει κάποιος τόπος.

Αυτή η εκδοχή επιδιώκει να υποστηρίξει το συμπέρασμα ότι υπάρχει τόπος, εστιάζοντας, όπως και στην εκδοχή των *ΠΥ*, στην περίπτωση ενός ανθρώπου που είναι τώρα εκεί που πριν ήταν κάποιος άλλος. Αλλά εδώ το επιχείρημα είναι σαφέστερο. Παραλληλίζει αυτή την περίπτωση με την περίπτωση ενός υγρού που τώρα παίρνει σε έναν αμφορέα τη θέση ενός άλλου από το οποίο αυτός έχει αδειάσει. Με τον ίδιο τρόπο που ο αμφορέας, ο οποίος είναι διακριτός από το πρώτο υγρό, διατηρείται αφού έχει χυθεί το πρώτο υγρό και γίνεται ο τόπος του δεύτερου υγρού, έτσι υπάρχει και ο τόπος του Σωκράτη, που διατηρείται ακόμα και μετά το θάνατο του, και τον τόπο αυτό, τον παίρνει κάποιος άλλος.

Το επιχείρημα του Σέξτου στηρίζεται εμφανώς στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* του Αριστοτέλη[272], Φυσικά 208b1-8[273]. Ο Αριστοτέλης μιλάει

[272] Γενικά, η σχέση μεταξύ των επιχειρημάτων του Σέξτου υπέρ της ύπαρξης του τόπου και της πραγμάτευσης του τόπου στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη έχει επιχημανθεί και από τον Burnyeat στο "The Sceptic in His Place and Time", M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, και από την J. Annas στο "Sextus Empiricus and the Peripatetics", *Elenchos* 13, 1992. Η Annas επισημαίνει ότι στο

για τον αέρα που μπαίνει στο δοχείο και παίρνει τη θέση του νερού που χύνεται έξω. Ο Σέξτος όταν μιλάει για το υγρό που βάζουμε στον αμφορέα αφού έχουμε χύσει έξω από τον αμφορέα ένα προηγούμενο υγρό, και έτσι γι ένα υγρό που αντικαθιστά το προηγούμενο υγρό στον αμφροέα, καθιστά το όλο επιχείρημα ακόμα περισσότερο θέμα κοινής εμπειρίας. Το επιχείρημα του Αριστοτέλη όπως επισημαίνει ο Hussey "purports to show that the place of a particular body may persist as a place even when that body no longer occupies it"[274]. Είναι ακριβώς αυτό που ο Σέξτος αποδίδει στους Δογματικούς και που του δίνει περισσότερη έμφαση με το παράδειγμα του Σωκράτη που έχει πεθάνει. Ο τόπος του Σωκράτη δεν έχει χαθεί μαζί του, αλλά καθώς είναι κάτι ξεχωριστό από το Σωκράτη –όπως ο αμφορέας που είναι κάτι διαφορετικό από το υγρό που περιέχει- εξακολουθεί να υπάρχει και ένας άλλος μπορεί να τον πάρει.

Στο *ΠΥ* ΙΙΙ ο Σέξτος εγείρει την ένσταση ότι αυτό το επιχείρημα κάνει λήψη του ζητουμένου:

> *ΠΥ* ΙΙΙ 122: *τὸ ζητούμενον δι' ἑαυτοῦ κατασκευάζειν βούλεσθαι*
> Επιχειρεί να υποστηρίξει το ζητούμενο με το ίδιο το ζητούμενο.

Όπως επεξηγεί:

> όπ. παρ.: *ὁμοίως δὲ λῆρεῖν καὶ τοὺς ἔν τινι τόπῳ γίνεσθαί τι ἢ γεγονέναι φάσκοντας, ὅλως μὴ διδομένου τοῦ τόπου*
>
> καθώς ο τόπος (ενν. η ύπαρξη του τόπου) δεν είναι καθόλου δεδομένος, αυτοί που λένε ότι κάτι γίνεται ή έχει γίνει σε έναν τόπο λένε ανοησίες.

Στο *M* Χ αφού περιγράψει το είδος την ένστασής του (§13: *αὐτὸ γὰρ τὸ ζητούμενον εἰς τὴν αὐτοῦ πίστιν ὡς ἀξήτητον παρείληπται* = "το ίδιο το ζητούμενο λαμβάνεται ως δεδομένο για να επιβεβαιώσει τον εαυτό του"), και

M ο Σέξτος "gives the impression that he is working from the whole Aristotelian account of place" και υποστηρίζει ότι είναι προφανές πως ο Σέξτος στηρίζεται στο πραγματικό κέιμενο του Αριστοτέλη όταν συζητά τον τόπο (σ. 221).

[273] *Physics* 208b1-8: *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως· ὅπου γὰρ ἔστι νῦν ὕδωρ, ἐνταῦθα ἐξελθόντος ὥσπερ ἐξ ἀγγείου πάλιν ἀὴρ ἔνεστιν, ὁτὲ δὲ τὸν αὐτὸν τόπον τοῦτον ἄλλο τι τῶν σωμάτων κατέχει· τοῦτο δὴ τῶν ἐγγιγνομένων καὶ μεταβαλλόντων ἕτερον πάντων εἶναι δοκεῖ· ἐν ᾧ γὰρ ἀὴρ ἔστι νῦν, ὕδωρ ἐν τούτῳ πρότερον ἦν, ὥστε δῆλον ὡς ἦν ὁ τόπος τι καὶ ἡ χώρα ἕτερον ἀμφοῖν, εἰς ἣν καὶ ἐξ ἧς μετέβαλον*. Βλ. για αυτό το επιχείρηα B. Morison, *On Location: Aristotle's concept of place*, Οξφόρδη 2002, σσ. 20-25.

[274] Όπως παρ., σ. 100.

στη συνέχεια εξηγεί πώς ειδικά το επιχείρημα της αντικατάστασης κάνει λήψη του ζητουμένου. Γράφει:

> *M* X 14-15: *ἡμῶν γὰρ ζητούντων, εἰ ἔστι τι ὁ τόπος ἐν ᾧ ἔστι τὸ σῶμα, διαφέρων αὐτοῦ τοῦ ἐν αὐτῷ λεγομένου περιέχεσθαι σώματος, ἐκεῖνοι ὡς ὁμόλογον ἡμῖν ἀντιφωνοῦσι τὸ ἐν τόπῳ γεγονέναι Σωκράτην καὶ τὸ ἐν τούτῳ νῦν περιέχεσθαι Πλάτωνα. ὅτι μὲν γὰρ λέγομεν ἀφελῶς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναί τινα καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν τῇ σχολῇ, ὁμόλογον· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν ἡ σκέψις οὐ περὶ τοῦ κατὰ πλάτος, ἀλλὰ περὶ τοῦ κατὰ περιγραφὴν τόπου, πότερον ἔστιν ἢ ἐπινοεῖται μόνον, καὶ εἰ ἔστι, ποταπὸν τὴν φύσιν, ἆρά γε σωματικὸν ἢ ἀσώματον καὶ ἐν τόπῳ περιεχόμενον ἢ οὐδαμῶς. ὧν οὐδὲν ἴσχυσαν παραστῆσαι οἱ ταῖς προειρημέναις ὑπομνήσεσι χρώμενοι.*
>
> Γιατί ενώ το ζητούμενό μας είναι αν είναι κάτι ο τόπος στον οποίο είναι το σώμα, διαφορετικό το ίδιο από το σώμα που λέμε ότι περιέχεται σε αυτόν, εκείνοι μας απαντούν –λες και είναι αποδεκτό– ότι ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα σε αυτόν περιέχεται ο Πλάτων. Το ότι λέμε *ἀφελῶς* ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια και κάποιος στο Γυμνάσιο και στη Σχολή είναι αποδεκτό· αλλά η έρευνά μας δεν αφορά τον *κατά πλάτος τόπον*, αλλά τον *κατά περιγραφήν*, το αν υπάρχει ή είναι μόνο επινόησή μας, και αν υπάρχει, τι λογής είναι η φύση του, αν είναι άραγε σωματική ή ασώματη, και αν περιέχεται σε τόπο ή όχι. Αυτοί όμως που χρησιμοποιούν τις προαναφερθείσες αναφορές δεν έχουν την ισχύ να παρουσιάσουν τίποτα από αυτά.

Πρώτα από όλα ο Σέξτος κάνει σαφές ποιο θεωρεί ότι είναι το ζητούμενο, όταν διατυπώνει τα ερωτήματα "αν υπάρχει ή είναι μόνο επινόησή μας, και αν υπάρχει, τι λογής είναι η φύση του, αν είναι άραγε σωματικό ή ασώματο και αν περιέχεται σε τόπο ή όχι". Δεν υπάρχει γενική συμφωνία πάνω σε αυτά, δεν είναι δεδομένα, αλλά πράγματα που χρειάζεται να αποδειχτούν. Μια γενική συμφωνία όμως πάνω σε αυτά είναι ακριβώς αυτό που επικαλούνται όσοι υιοθετούν το επιχείρημα της μετατόπισης. Είναι ακριβώς αυτή η γενική συμφωνία με την οποία νομίζουν ότι συμβάλλουν στη συζήτηση για τον τόπο. Αλλά όπως επισημαίνει ο Σέξτος, η γενική συμφωνία στο ότι "Ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα ο Πλάτων περιέχεται σε αυτόν" δεν προχωρά πέρα από τη γενική αποδοχή ότι λέμε *ἀφελῶς* πράγματα όπως ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια, ή στο Γυμνάσιο ή στη Σχολή. Παρ' όλο που το επιχείρημα εισάγεται σαν να βασίζεται σε συμφωνία για μια κοινή απλή εμπειρία, ο Σέξτος δείχνει ότι στηρίζεται στην αποδοχή ενός κοινού τρόπου έκφοράς λόγου και για αυτό το λόγο δεν έχει στην πραγματικότητα την ισχύ που υποτίθεται ότι είχε.

Αυτό που χαρακτηρίζει τον κοινό τρόπο με οποίο λέμε πράγματα όπως ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια είναι ότι λέγοντάς τα μιλάμε *ἀφελῶς*. Όπως παρατηρεί ο Burnyeat: "*Aphelõs* occurs a number of times in Sextus Empiricus and elsewhere, and so far as I can see the best gloss on it would be "with-out distinctions", with special reference to technical distinctions by which theory or science purports to represent real distinctions in the nature of things"[275]. Επιπλέον στον Σέξτο και σε άλλους συγγραφείς της εποχής του, βρίσκουμε τα *ἀφελής*/*ἀφελῶς* να χαρακτηρίζουν τον καθημερινό και ανεπιτήδευτο τρόπο ομιλίας των απλών ανθρώπων ή την ομιλία που επιτιδευμένα μιμείται αυτό τον καθημερινό τρόπο ομιλίας.[276] Μπορούμε λοιπόν να μιλάμε *ἀφελῶς*, χωρίς δηλαδή να λαμβάνουμε υπ' όψιν οποιεσδήποτε τεχνικές διακρίσεις, μιμούμενοι τον τρόπο ομιλίας των απλών ανθρώπου και να πούμε ότι ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα ο

---

[275]"The Sceptic in His Place and Time" στο Burnyeat και Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1997, σ. 104.

[276] Ο Σέξτος χρησιμοποιεί τους όρους *ἀφελής*/*ἀφελῶς* στο *Προς Γραμματικούς* για να χαρακτηρίσει τον κοινό τρόπο εκφοράς λόγου που είναι άτεχνος, με την έννοια ότι δεν ακολουθεί τη γραμματική τέχνη (Βλ. για παράδειγμα το χωρίο *M* I 232: *ἔστι δὲ καὶ βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν, κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη διαφέρουσα*, που το συζητώ στο δεύτερο κεφάλαιο καθώς επίσης και 153, 177, 179). Σύμφωνα με τον Γαληνό, ο Θεσσαλός, ένας σημαντικός γιατρός της Μεθοδικής Σχολής, υποστήριζε ότι ο ίδιος μιλάει *ἀφελῶς*, και παρόλο που χρησιμοποιούσε Δογματικούς όρους, ζητούσε να γίνονται κατανοητοί όχι Δογματικά αλλά *ἀφελῶς*. Οι ακόλουθοι του Θεσσαλού, όπως μας πληροφορεί ο Γαληνός, έξηγούσαν με το *ἀφελῶς* τη σημασία του *μὴ δογματικῶς*, και έλεγαν για το *ἀφελῶς* ότι σήμαινε *βιωτικῶς* (=σύμφωνα με το L.S. "in the tone of common life", or "in popular language"), που με τη σειρά του το κατανοούσαν ως αυτό που λέγεται και κατανοείται από τους πολλούς με παρόμοιο τρόπο. (Βλ. Meth. Med. X p. 268-269: *οὐκ ἐχρῆν δ' αὐτὸν ἐν οἷς ἀποχωρεῖν τῶν ἀδήλων κελεύει καὶ μόναις προσέχειν τὸν νοῦν ταῖς ἐναργῶς φαινομέναις κοινότησιν, ἐν τούτοις ἔτι δογματικοῖς χρῆσθαι τοῖς ὀνόμασιν. ἀλλὰ μὴ δογματικῶς ἄκουε λέγοντος αὐτοῦ, φασὶν, ἀλλ' ἀφελῶς· εἰώθασι γὰρ οὕτως ἀντιλαμβάνεσθαί τινες τῶν ἀπ' αὐτοῦ, πάλιν ἐφ' ἕτερον ἡμᾶς ἄγοντες ὄνομα τὴν ἀφέλειαν, ἣν οὐδ' αὐτὴν ἐγὼ γοῦν ἔχω νοῆσαι τί δηλοῖ. εἰ μὲν γὰρ ὡς αὐτοὶ καὶ τοῦτ' ἐξηγοῦνται, πάλιν εἰς ἕτερον ὄνομα μεταλαμβάνοντες ληρωδέστερον τὸ βιωτικῶς, εἶτ' αὖθις καὶ τοῦτ' ἐξηγούμενοι φασὶ δηλοῦσθαι πρὸς αὐτοῦ τὸ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡσαύτως*). Ο Σέξτος χρησιμοποιεί πάλι τους όρους *ἀφελής*/*ἀφελῶς* στο *Προς Ρήτορας* για να αφερθεί σε ένα στυλ ομιλίας που σε αντίθεση με το ρητορικό στυλ είναι απλό και δίνει την εντύπωση της καθημερνινής και ανεπιτήδευτης εκφοράς λόγου (Βλ. *M* II 76: *ὅ τε εὔνοιαν τοῖς δικασταῖς ἐμποιῶν λόγος, οὗτός ἐστι πειστικός· εὔνοιαν δὲ ἐμποιεῖ οὐχ ὁ ῥητορικὸς ἀλλ' ὁ ἀφελὴς καὶ τὸν ἰδιωτικὸν ὑποφαίνων τύπον*; και *M* II 77). Ο Αίλιος Αριστείδης, που γράφει την εποχή του Σέξτου, περιγράφει τον *ἀφελήν λόγον* στο έργο του *Ars Rhetorica* όχι ως ένα είδος λόγου που είναι άτεχνος ή που είναι πράγματι ο λόγος του απλού ανθρώπου, αλλά ως ένα είδος λόγου που έχει κατασκευαστεί από το ρήτορα έτσι ώστε να έχει τα χαρακτηριστικά του λόγου του απλού ανθρώπου και επομένως να μοιάζει με τέτοι λόγο (βλ. *Ars Rhetorica*, *Rhetores Graeci*, L. Spengel (επιμ.), τομ. II, Λειψία 1854, σσ. 512-554).

Πλάτων είναι σε αυτόν τον τόπο. Αυτό θα ηχούσε σαν ένας αποδεκτός τρόπος έκφρασης, όμοια με το να πούμε κατά τρέχοντα τρόπο π.χ. ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια.

Αλλά όπως υπογραμμίζει ο Σέξτος, η έρευνα των Δογματικών αφορά τον τόπο *κατὰ περιγραφήν*. Ο Σέξτος στις περισσότερες περιπτώσεις[277] χρησιμοποιεί τη φράση *κατὰ περιγραφὴν* σχεδόν σαν συνώνυμο του *κατ' ἰδίαν*, με την έννοια του ότι παίρνουμε κάτι μόνο του, χωριστά από άλλα πράγματα που σχετίζονται με αυτό. Είναι με την ίδια έννοια που ο Σέξτος χρησιμοποιεί αυτή τη φράση εδώ για να αναφερθεί στην έννοια του τόπου στην οποία επιδιώκει να φτάσει αυτή η έρευνα για τον τόπο. Σύμφωνα με την πρώτη του επισήμανση, αυτό για το οποίο ερευνούμε είναι ο τόπος διακριτά και ξέχωρα από το σώμα που λέμε ότι περιέχεται σε αυτόν. Ακριβώς επειδή αυτό που ερευνάται είναι ο τόπος διακριτά και ξέχωρα από άλλα πράγματα και ειδικά από το σώμα, ο Σέξτος προσθέτει το χαρακτηρισμό *κατὰ περιγραφὴν*. Είναι αυτός ο τόπος κατὰ περιγραφὴν για τον οποίο τίθεται το ερώτημα αν υπάρχει ή είναι μόνο επινόηση, και αν υπάρχει τι λογής είναι η φύση του, αν είναι ασώματη ή σωματική, και εάν περιέχεται σε τόπο ή όχι.

Η γενική αποδοχή του γεγονότος ότι στον καθ' ημέραν βίο ή *ἀφελῶς* λέμε διάφορα πράγματα για το που είναι κάτι δεν ισοδυναμεί όταν περνάμε στη έρευνα των Δογματικών για τον τόπο σε οποιαδήποτε συναίνεση για την πραγματική ύπαρξη του τόπου. Την έννοια του τόπου που μας ενδιαφέρει σε αυτό το πλαίσιο την επεξεργαζόμαστε και την διαρθώνουμε σύμφωνα με εννοιολογικές διακρίσεις που δεν τις λαμβάνουμε υπ' όψιν όταν μιλάμε *ἀφελῶς*. Έτσι λοιπόν, παρά το γεγονός ότι αποδεχόμαστε ως κάτι που το λέμε

---

[277] Βλ. *M* VII 277: *ὡς γὰρ χεὶρ κατ' ἰδίαν οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, οὐδὲ κεφαλή, οὐδὲ πούς, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτῶν σύνθετον ὅλον νοεῖται, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος οὔτε ζῷόν ἐστι ψιλῶς οὔτε λογικὸν κατ' ἰδίαν οὔτε θνητὸν κατὰ περιγραφήν, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἁπάντων ἄθροισμα, τουτέστι ζῷον ἅμα καὶ θνητὸν καὶ λογικόν·* VIII 161: *καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον· ψιλοῖς γὰρ αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δίχα τοῦ ἑτερόν τι συνεπινοεῖν·* 387: *ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν πρός τι ἐστίν· οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὴν νεύει, οὐδὲ κατὰ περιγραφὴν νενόηται, ἀλλ' ἔχει τι οὗ ἐστιν ἀπόδειξις; 394: εἰ γὰρ οὐ τῶν κατὰ περιγραφὴν καὶ ἀπολύτως νοουμένων ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις, ἀλλὰ τῶν πρός τι·* III 86: *εἶτ' ἐπεὶ τὸ σῶμα οὐ μῆκος μόνον ἐστίν, οὐδὲ πλάτος κατ' ἰδίαν, οὐδὲ βάθος κατὰ περιγραφήν*.

ἀφελῶς τη φράση "ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα ο Πλάτων είναι σε αυτόν το τόπο", στο πλαίσιο της έρευνας των φυσικών φιλοσόφων σχετικά με την έννοια του τόπου, διαφωνούμε και ερευνούμε για το αν ο τόπος του Σωκράτη είανι κάτι διακριτό και χωριστό από το Σωκράτη ή αν, για παράδειγμα, είναι κάτι που δεν μπορεί να χωριστεί από το Σωκράτη, κινείται μαζί του και ενδεχομένως χάνεται μαζί του. Αν μας ρωτούσαν απλά εάν λέμε πράγματα όπως "Ο Σωκράτης ήταν σε ένα τόπο και τώρα ο Πλάτων είναι σε αυτό τον τόπο" θα συμφωνούσαμε ότι αυτός είναι ένας αποδεκτός τρόπος εκφοράς λόγου. Αλλά, αν προσεγγίσουμε αυτή τη φράση με το ενδιαφέρον μας στραμμένο στις διακρίσεις που απαιτούνται από την έρευνα των Δογμτικών αναφορικά με τη φύση των πραγμάτων μπορούμε να φανταστούμε πολλά ερωτήματα και παράδοξα που προκύπτουν και πια δεν συμφωνούμε. Προσεγγίζοντας έτσι αυτές τις φράσεις βρίσμουμε σε αυτές το ζητούμενο και όχι κάτι δεδομένο ή *ἀζήτητον*, κάτι για το οποίο συμφωνούμε και για αυτό το λόγο θα μπορούσε να μας βοηθήσει να προχωρήσουμε στην έρευνά μας αναφορικά με τον τόπο.[278]

Ο στόχος της έρευνας των Δογματικών σε σχέση με την έννοια του τόπου δεν είναι να περιγράψει την έννοια του τόπου όπως προκύπτει από τον καθημερινό ή τον αφελή τρόπο με τον οποίο μιλάμε για τον τόπο. Αυτή η έννοια δεν μπορεί να είναι η έννοια του τόπου που ψάχνουν να βρουν οι Δογματικοί στην έρευνά τους για την αληθή φύση του τόπου, με τον ίδιο τρόπο που όπως έχουμε δει στο πρώτο μέρος του αυτού του κεφαλαίου, η κατανόηση που έχουμε στον καθ' ημέραν βίου για το τι είναι άνθρωπος δεν μπορεί να είναι η απάντηση στο φιλοσοφικό ερώτημα "τι είναι άνθρωπος;". Όπως είχε επιχειρηματολογήσει ο Σέξτος αν η γνώση που απαιτείται για να απαντήσουμε στα φιλοσοφικά ερωτήματα ήταν ήδη δοσμένη σε όλους μας δεν θα υπήρχε λόγος να αρχίσουμε να τα διερευνούμε. Και όπως τώρα επισημαίνει, η έρευνα των Δογματικών αποσκοπεί στο να συλλάβουμε αυτό που ερευνούμε απολύτως διακριτά και ξέχωρα από άλλα πράγματα, σύμφωνα με συγκεκριμένες αποκλειστικές διακρίσεις όπως για παράδειγμα, σωματικό-

[278] Βλ. *M* X 13: *αὐτὸ γὰρ τὸ ζητούμενον εἰς τὴν αὐτοῦ πίστιν ὡς ἀζήτητον παρείληπται.*

ασώματο, ή αυτού που περιέχεται σε τόπο και αυτού που δεν περιέχεται. Ό, τι κι αν λέμε *ἀφελῶς*, ακριβώς επειδή το διατυπώνουμε χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν τις διακρίσεις που θεωρούνται απαραίτητες για μια φιλοσοφικά επεξεργασμένη και διαρθρωμένη έννοια τόπου, δεν έχει την ισχύ (*οὐδὲν ἴσχυσαν*) για να αποτελεί απάντηση στα ερωτήματα αυτής της έρευνας. Με παρόμοιο τρόπο, όπως έχουμε δει, η πρόταση του Δημόκριτου ότι αυτό που όλοι κατανοούμε ότι είναι ο άνθρωπος είναι η απάντηση στο φιλοσοφικό ερώτημα "τι είναι άνθρωπος;" για το Σέξτο δεν έχει μεγαλύτερη ισχύ από τη δήλωση ενός απλού ανθρώπου.[279]

Η παραπάνω ερμηνεία της αντίρρησης του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης νομίζω ότι είναι όχι μόνο νόμιμη ερμηνεία του κειμένου αλλά και ορθή καθώς κάνει αυτή την αντίρρηση να έχει νόημα. Αντίθετα όπως θα επιχειρήσω να υποστηρίξω, η ερμηνεία που έχει προταθεί από τον Burnyeat για το σχετικό χωρίο (στο "The Sceptic in his time and place" όπ. παρ.), παρ' όλο που εκ πρώτης όψεως μοιάζει εύλογη στην πραγματικότητα είναι παραπλανητική και λανθασμένη.

Η ερμηνεία του Burnyeat για την αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης εστιάζει στην αντίθεση *κατὰ περιγραφὴν-κατὰ πλάτος*. Στα έργα του Σέξτου δεν εμφανίζεται πουθεάν αλλού αυτή η αντίθεση. Αλλά όταν παρουσιάζει μια απάντηση στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου ενάντια στην κατά τόπο κίνηση, ο Σέξτος μιλάει για μια διάκριση ανάμεσα σε δύο έννοιες του τόπου, διάκριση που δίνεται στη βάση της αντίθεσης *κατὰ πλάτος-κατ' ἀκρίβειαν* (*ΠΥ* III 75, *M* X 95 και 108-110). Προς το παρόν μας αρκεί το παρακάτω χωρίο:

> *M* X 95: *ἦσαν δὲ οἳ καὶ ἀμφιβολίαν διεστέλλοντο. τὸ γὰρ ἐν τόπῳ περιέχεσθαι δύο σημαίνειν φασίν, ἓν μὲν ἐν τόπῳ τῷ κατὰ πλάτος, ὡς ὅταν λέγωμέν τινα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναι, ἕτερον δὲ ἐν τῷ τόπῳ τῷ κατ' ἀκρίβειαν, καθὸ κἀμοῦ λέγοιτ' ἂν εἶναι τόπος ὁ περιτετυπωκὼς τὴν ἐπιφάνειάν μου τοῦ σώματος ἀήρ, καὶ ἀμφορεὺς τοῦ ἐν αὐτῷ περιεχομένου προσαγορεύεται τόπος.*

[279] *M* VII 266: *πλεῖον δὲ ἰδιωτικῆς ἀποφάσεως οὐδὲν ἴσχυσεν) and took for granted the matter under investigation (τὸ ζητούμενον συνήρπασεν).*

> Υπήρξαν και αυτοί που διέκριναν μια αμφισημία. Λένε, λοιπόν, ότι το περιέχεσθαι εν τόπω έχει δύο σημασίες, σύμφωνα με τη μία το "εν τόπω" σημαίνει στον κατά πλάτος τόπο, όπως όταν λέμε ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια, και σύμφωνα με την άλλη το "εν τόπω" σημαίνει στον κατ' ακρίβειαν τόπο, όπως θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ο τόπος μου ο αέρας που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου, και όπως ο αμφορέας ονομάζεται τόπος αυτού που περίεχεται μέσα του.

Για τον Burnyeat η αντίθεση *κατὰ περιγραφὴν–κατὰ πλάτος* που βρίσκουμε στην αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης είναι η ίδια με την διάκριση *κατὰ πλάτος–κατ' ἀκρίβειαν* που έχουμε στο παραπάνω χωρίο. Κατανοεί επίσης τον τόπο *κατὰ πλάτος* και στις δύο περιπτώσεις ως ισοδύναμο με το να μιλάμε για αυτόν *ἀφελῶς*. Τώρα θεωρεί τη διάκριση *κατὰ πλάτος* τόπος και *κατὰ περιγραφὴν* ή *κατ' ἀκρίβειαν* τόπος Αριστοτελική, παρά το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιεί αυτούς τους όρους. Όπως υποστηρίζει ο Burnyeat: "it was Aristotle who invented, in all but name, the distinction between broad and narrow place" (σ. 104, στο Burnyeat and Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1997). Έτσι λοιπόν αν ακολουθήσουμε την ερμηνεία του Burnyeat, τα παραδείγματα που δίνονται για τον *κατ' ἀκρίβειαν* τόπο στο *M* X 95, δηλαδή τα παραδείγματα του αέρα που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου, και του αμφορέα που τον αποκαλούμε τόπο του περιεχομένου του, θα έπρεπε να τα θεωρήσουμε παραδείγματα και του *κατὰ περιγραφὴν* τόπου. Και οι δύο αυτοί τόποι κατά τον Burnyeat αντιπροσωπεύουν τον τόπο που ονομάζεται από τον Αριστοτέλη *ἴδιος* ή *πρῶτος* τόπος, όπως τον περιγράφει ο Morison "the *most* precise place, which 'surrounds no more than me' and is 'the first thing in which I am'"[280], που είναι αυτό που ορίζει ο Αριστοτέλης όταν δίνει τον ορισμό του τόπου στα *Φυσικά* 212a6-7: *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ>* (η άκρη το περιέχοντος σώματος με την οποία ακουμπάει αυτό που περιέχεται). Εξ' άλλου το παράδειγμα του αέρα που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου, είναι ακριβώς το παράδειγμα που

[280] Morison, στο ίδιο σ. 59, αναφερόμενος στα *Φυσικά* 209a33: *ὁ δ' ἴδιος, ἐν ᾧ πρώτῳ* και 209a35-b1: *τῷδε τῷ τόπῳ, ὃς περιέχει οὐδὲν πλέον ἢ σέ*.

δίνει ο Σέξτος για τον ορισμό του τόπου που αποδίδει στον Περιπατητικούς[281], και το παράδειγμα με τον αμφορέα είναι τυπικό Αριστοτελικό παράδειγμα. Από την άλλη το "κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια" που δίνεται ως παράδειγμα για τον τόπο *κατὰ πλάτος* στην λύση για το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου στο *M* X 95, και ως παράδειμγα για τα όσα λέμε *ἀφελῶς* στην αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης, θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι αντιπροσωπεύει τον αποδιδόμενο τον Αριστοτέλη *κατά πλάτος* τόπο που που εμπεριέχει και τον ίδιο, ακριβή τόπο π.χ. αυτού που είναι στην Αλεξάνδρεια αλλά και μια ευρύτερη περιοχή που εμπεριέχει και άλλα πράγματα.

Ας επανέλθουμε τώρα στην αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης. Ας υποθέσουμε, ακολουθώντας πάλι την ερμηνεία του Burnyeat, ότι ο *κατὰ περιγραφὴν* τόπος, που ο Σέξτος τον παρουσιάζει ως αυτό για το οποίο ερευνούν οι Δογματικοί, είναι ο ίδιος, ακριβής Αριστοτελικός τόπος του χ, που είναι ο τόπος του χ που δεν εμπερίεχει τίποτε άλλο εκτός από το χ. Ο όρος *περιγραφὴ* που προέρχεται από το ρήμα *περιγράφω*, το οποίο κυριολεκτικά σημαίνει γράφω μια γραμμή γύρω από κάτι για να το ορίσω, να το καθορίσω, επιτρέπει μια τέτοια ερμηνεία. Ας υποθέσουμε επίσης ότι όταν μιλάμε *ἀφελῶς* για τον τόπο μιλάμε για τον κατα πλάτος τόπο που έχουμε αποδώσει στον Αριστοτέλη, με άλλα λόγια όταν μιλάμε ἀφελῶς δεν μας ενδιαφέρει να καθορίσουμε τον ακριβή τόπο κάποιου πράγματος, τον τόπο που εμπεριέχει μόνο αυτό το πράγμα και τίποτε άλλο, αλλά μιλάμε για έναν τόπο με μεγαλύτερο εύρος. *Παρ' όλο που αυτή η ερμηνεία μοιάζει εύλογη, ούτε το επιχείρημα της αντικατάστασης, ούτε η αντίρρηση του Σέξτου σε αυτό στηρίζεται σε μια τέτοια διάκριση ανάμεσα σε έναν ακριβή, στενό τόπο και έναν ευρύ τόπο. displacement, nor Sextus' objection to it, rely on such a distinction between precise and broad place.*

Αν επανέλθουμε στη διατύπωση του επιχειρήματος της αντικατάστασης στο *ΠΥ* III 120 και στο *M* X 8 βλέπουμε ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει είτε με

[281] Στο *ΠΥ* III 131: *οἱ δὲ Περιπατητικοί φασιν εἶναι τόπον τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, καθὸ περιέχει, ὡς ἐμοῦ τόπον εἶναι τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ ἀέρος τὴν περιτετυπωμένην τῷ ἐμῷ σώματι.*

τον ευρύ τόπο που αποδώσαμε στον Αριστοτέλη είτε με τον Αριστοτελικό ακριβή τόπο· η χρήση εδώ του ενός αντί για για τον άλλο δεν διαφοροποιεί ουσιωδώς τα πράγματα. Το επιχείρημα στις *ΠΥ* ΙΙΙ 120 στηρίζεται στο ότι "εκεί που ήταν ο δάσκαλός μου, τώρα είμαι εγώ", και στο *Μ* Χ 8 στηρίζεται στο ότι εκεί που ήταν ο Σωκράτης, τώρα είναι κάποιος άλλος, όπως π.χ. ο Πλάτων. Και στις δύο περιπτώσεις και μόνο εκ του γεγονότος ότι ο δάσκαλός μου και εγώ, όπως και ο Σωκράτης και ο Πλάτων δεν έχουν επακριβώς το ίδιο μέγεθος, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι το επιχείρημα χρησιμοποιεί τον ευρύ τόπο. Σε αυτή την περίπτωση μια εύλογη αντίρρηση θα μπορούσε να είναι ότι ούτε εγώ είμαι στον ακριβή τόπο του δασκάλου μου, ούτε ο Πλάτων στον ακριβή τόπο Σωκράτη. Μπορούμε να φανταστούμε ένα αντεπιχείρημα που επικεντρώνεται στο αίτημα για ακρίβεια που θα υποστήριζε ότι εφόσον ο Σωκράτης έχει ένα μέγεθος και ο Πλάτων ένα διαφορετικό μέγεθος, ο με ακρίβεια προσδιορισμένος τόπος του Σωκράτη δεν μπορεί να είναι ο με ακρίβεια προσδιορισμένος τόπος του Πλάτωνα. *Αλλά ο Σέξτος δεν αντιτίθεται στο επιχείρημα της αντικατάστασης με αυτόν τον τρόπο*.

Επιπλέον, πράγμα που έχει μεγαλύτερη σημασία, στη λεπτομερέστερη εκδοχή του *Μ* Χ 8 η περίπτωση του Πλάτωνα που βρίσκεται εκεί όπου ήταν ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως αντίστοιχη με την περίπτωση του υγρού που χύνεται στον αμφορέα αφού αυτός έχει αδειάσει από άλλο υγρό. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση, ο αμφορέας ως τόπος των δύο υγρών πρώτον δεν μπορεί να αντιπροσωπεύει τον *κατά πλάτος* τόπο του *Μ* Χ 95, εφόσον το δεύτερο παράδειγμα που δίνει εκεί ο Σέξτος για τον *κατ' ἀκρίβειαν* τόπο είναι αυτό του αμφορέα που λέμε ότι είναι ο τόπος του περιεχομένου του (*ἕτερον δὲ ἐν τῷ τόπῳ τῷ κατ' ἀκρίβειαν, καθὸ κἀμοῦ λέγοιτ' ἂν εἶναι τόπος ὁ περιτετυπωκὼς τὴν ἐπιφάνειάν μου τοῦ σώματος ἀήρ, καὶ ἀμφορεὺς τοῦ ἐν αὐτῷ περιεχομένου προσαγορεύεται τόπος*), και δεύτερον δύσκολα θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι αντιπροσωπεύει τον κατά πλάτος τόπο που αποδώσαμε στον Αριστοτέλη, αλλά είναι πολύ πιο εύλογο να θεωρήσουμε ότι αντιστοιχεί στον ακριβή, στενό Αριστοτελικό τόπο.

Επομένως, εφόσον το επιχείρημα της αντικατάστασης μπορεί να λειτουργήσει και με τον κατά πλάτος τόπο που αποδώσαμε στον Αριστοτέλη και με τον ακριβή, στενό, Αριστοτελικό τόπο, δεν θα είχε νόημα ο Σέξτος να υποστηρίξει ότι αυτοί που χρησιμοποιούν αυτό το επιχείρημα κάνουν λήψη του ζητουμένου χρησιμοποιώντας τον κατά πλάτος τόπο του κοινού τρόπου με τον οποίο μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο για τον τόπο, ενώ οι Δογματικοί ερευνούν για τον ακριβή, στενό, Αριστοτελικό τόπο. Εξ' άλλου, όπως έχουμε δει όταν ο Σέξτος παρουσιάζει την αντίρρηση του στο επιχείρημα της αντικατάστασης λέει με σαφήνεια ότι αντικείμενο της έρευνας των Δογματικών είναι ο τόπος διακριτά και ξέχωρα από το σώμα που λέμε ότι εμπεριέχεται σε αυτόν –αυτό είναι το πρώτο ουσιώδες χαρακτηριστικό αυτού που ο Σέξτος ονομάζει *κατὰ περιγραφὴν* τόπος- και όχι ο τόπος του σώματος που περιέχεται σε αυτόν διακριτά και ξέχωρα από τους τόπους όλων των άλλων σωμάτων. Το πρόβλημα που βλέπει ο Σέξτος σε αυτές τις φράσεις που εκφέρονται *ἀφελῶς*, όπως όταν λέμε για παράδειγμα ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια, δεν είναι ότι η Αλεξάνδρεια είναι ένας ευρύς τόπος που δεν εμπεριέχει μόνο αυτόν τον άνθρωπο στον οποίο αναφερόμαστε αλλά και διάφορα άλλα πράγματα[282], το πρόβλημα είναι ότι δεν λαμβάνουμε υπ' όψιν ούτε το ερώτημα αν ο τόπος είναι κάτι διακριτό και ξεχωριστό από το σώμα που εμπεριέχεται σε αυτόν, ούτε τα άλλα ερωτήματα που τίθενται από τους φυσικού φιλοσόφους όπως για παράδειγμα αν ο τόπος είναι σώμα ή είναι ασώματον· και είναι με αυτή την έννοια που η έννοια μας για τον τόπο είναι *κατά πλάτος*. Έτσι λοιπόν όταν λέμε ότι ο αμφορέας είναι ο τόπος του νερού εξακολουθούμε να μιλάμε *ἀφελῶς* στο βαθμό που εξακολουθούμε να μην λαμβάνουμε υπ' όψιν εννοιολογικές διακρίσεις των φυσικών φιλοσόφων, και παρά το γεγονός ότι αυτή τη φορά μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο αμφορέας είναι ο ακριβής στενός Αριστοτελικός τόπος του νερού, εφόσον ο αμφορέας δεν εμπεριέχει τίποτε άλλο παρά αυτό το νερό.

---

[282] Ο Burnyeat κατανοεί το χωρίο –λανθασμένα όπως επιχειρώ να δείξω– με αυτό τον τρόπο. Όπως γράφει: "If you say that someone is in Alexandria, you are simply not distinguishing between his place and his city, which we would often describe as the place where he is. You are not picking out his *place*, but the surroundings he shares with his fellow citizens. What Sextus is saying, then, is that the dispute will not be about anything and everything that people call place, but about the attempt to identify for each thing its own unique place in the world, distinct from the places of all other things" Όπ. παρ. σσ. 104-105.

Χρειάζεται επομένως να διακρίνουμε δύο είδη ακρίβειας που εμπλέκονται στη φιλοσοφική συζήτηση για τον τόπο. Πρώτον την ακρίβεια στην έννοια του τόπου: είναι αυτό το είδος ακρίβειας που επιδιώκουν οι φιλόσοφοι στην έρευνά τους και σε σχέση με άλλες έννοιες, όπως για παράδειγμα σε σχέση με την έννοια του ανθρώπου. Για να επιτύχουμε αυτή την ακρίβεια είναι απαραίτητο να πάρουμε τα πράγματα που θέλουμε να συλλάβουμε απόλυτα, στην ουσία τους, διακριτά από όλα τα άλλα, και να προσδιορίζουμε τις έννοιές τους κάνοντας τις κατάλληλες για κάθε περίπτωση διακρίσεις, οι οποίες διακρίνουν το πεδίο του πραγματικού σε χωριστές περιοχές. Χρειάζεται έτσι να έχουμε μια καθαρή απάντηση σε συγκεκριμένες απαντήσεις, ανάλογα με την περίπτωση, όπως "είναι σώμα ή είναι ασώματον;", "είναι εν τόπω ή όχι;", "είναι εναργές ή όχι;", "είναι αισθητό ή νοητό;" κλπ.

Δεύτερο είναι ένα είδος ακρίβειας που προσιδιάζει στην έννοια του τόπου (και σε κάποιες άλλες έννοιες, όπως π.χ. στην έννοια του χρόνου) σύμφωνα με την οποία, μπορούμε να προσδιορίσουμε επακριβώς όχι την έννοια του τόπου αλλά τον τόπο του κάθε σώματος με τέτοιο τρόπο που να πάρουμε τον ακριβή τόπο αυτού του σώματος. Ας ονομάσουμε αυτό το είδος ακρίβειας, γεωμετρική ακρίβεια.

Στην αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης εμλέκεται το πρώτο είδος ακρίβειας. Είναι η έννοια του τόπου που δεν είναι κατάλληλα προσδιορισμένη, σύμωνα με τις διακρίσεις των φυσικών φιλοσόφων, όταν μιλάμε *ἀφελῶς*, και που για αυτό το λόγο είναι *κατὰ πλάτος*˙ δεν είναι οι συγκεκριμένοι τόποι συγκεκριμένων σωμάτων που δεν έχουν προσδιοριστεί με το μέγιστο βαθμό ακρίβειας ώστε να έχουμε τη γεωμετική ακρίβεια που απαιτεί ο Αριστοτελικός ακριβής τόπος.

Τώρα, σε σχέση με τη γεωμετρική ακρίβεια, ο Σέξτος στην αντίρρησή του στο επιχείρημα της αντικατάστασης, δεν παρουσιάζει τον ίδιο, ακριβή τόπο των πραγμάτων, και επομένως τον τόπο με γεωμετρική ακρίβεια, σαν τον τόπο του οποίου την έννοια ερευνούμε όταν ακολουθούμε τους φυσικούς φιλοσόφους

στην έρευνά τους για τον τόπο, σε αντίθεση με τον κατά πλάτος τόπο των πραγμάτων που δεν διαθέτει αυτό το είδος της ακρίβειας και είναι περισσότερο κοινός στον τρόπο που μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο για το που βρίσκονται τα πράγματα.

Όλα τα παραπάνω μας οδηγούν με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι ο Burnyeat πλανάται όταν κατανοεί την αντίθεση *κατὰ περιγραφὴν - κατὰ πλάτος* στην αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης με τους Αριστοτελικούς όρους της γεωμετρικής ακρίβειας. Είναι λανθασμένη επίσης και η προσπάθειά του να προβάλει την Αριστοτελική υποτέλεια του γεωμετρικά *κατὰ πλάτος* τόπου στον ακριβή τόπο κάθε σώματος, στην *κατὰ περιγραφὴν - κατὰ πλάτος* αντίθεση του Σέξτου, όπως τη βρίσκουμε στην αντίρρηση του τελευταίου στο επιχείρημα της αντικατάστασης. Ο Burnyeat δηλώνει αναφορικά με την Αριστοτελική διάκριση: "ensues rapidly on the decision to identify that which is called place in its own right (*kath' hauto*) with the *idios topos* unique to each thing. Anything else called something's place will be so called derivatively (*kat' allo*): because and in virtue of the fact that it contains the proper place of the thing in question" (σ. 105 στο Burnyeat και Frede (επιμ.), *The Original Sceptics*, Καίμπριτζ 1997). Αυτό μπορεί να είναι ορθό, αλλά δεν σχετίζεται με την αντίθεση που βρίσκουμε στην αντίρρηση του Σέξτου για το επιχείρημα της αντικατάστασης. Και από την άλλη ο Σέξτος δεν δεσμεύεται ούτε ο ίδιος σε οποιαδήποτε συγκριτική αξιολόγηση των εννοιών του τόπου *κατὰ περιγραφὴν* και του τόπου *κατὰ πλάτος*. Η αντίρρησή του στη χρήση από τους Δογματικούς του επιχειρήματος της αντικατάστασης, και η εξήγηση που δίνει για το ότι αυτό το επιχείρημα δεν συμβάλλει στην έρευνα των Δογματικών για τον τόπο, στηρίζεται στην περιγραφή δύο διακριτών τρόπων εκφοράς λόγου και σχηματισμού εννοιών: ένας τρόπος εκφοράς λόγου που συνδέεται με τον καθ' ημέραν βίο, και ένας τρόπος σχηματισμού εννοιών που συνδέεται με την έρευνα των Δογματικών για τη φύση των πραγμάτων. Με αυτή τη διάκριση ο Σέξτος δεν κάνει κριτική στον τρόπο που μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο θεωρώντας τον υποδεέστερο σε σχέση με τις προδιαγραφές που θέτει η έρευνα των Δογματικών. Αυτό που επικρίνει εδώ ο Σέξτος δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο, δεν επικρίνει το ότι μιλάμε

ἀφελῶς ούτε το ότι όταν μιλάμε *ἀφελῶς* δεν λαμβάνουμε υπ' όψιν, ούτε δίνουμε προσοχή στις διακρίσεις που είναι σημαντικές για τους φυσικούς φιλοσόφους. Αυτό που επισημαίνει ο Σέξτος δεν είναι ότι ο τρόπος με τον οποία μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο αποτυγχάνει να κάνει τις κατάλληλες διακρίσεις, αλλά ότι η επίκληση αυτού του τρόπου ομιλίας στο επιχείρημα της αντικατάστασης είναι ακατάλληλη και ότι το επιχείρημα αποτυγχάνει να να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της φιλοσοφικής έρευνας. Ο Σέξτος κάνει κριτική σε μια συγκεκριμένη χρήση των εκφορών του καθ' ημέραν βίου στα φιλοσοφικά επιχειρήματα, που παραβλέπει τη διαφορά των δύο πλαισίων: κάνει κριτική στην μη νόμιμη απόπειρα να προβληθεί η κοινή αποδοχή εκφορών του καθ' ημέραν βίου ως κοινή συμφωνία σε συγκεκριμένες απαντήσεις σε φιλοσοφικά ερωτήματα.

3. 2. Η διάκριση *κατὰ πλάτος - κατ' ἀκρίβειαν* ως απάντηση στο επιχείρημα του Διόδωρου Κρόνου ενάντια στην κίνηση

Αξίζει να επιμήνουμε λίγο παραπάνω στην ερμηνεία του Burnyeat και να εστιάσουμε αυτή τη φορά στη διάκριση *κατὰ πλάτος - κατ' ἀκρίβειαν* όπως τη βρίσκουμε στη συζήτηση για το επιχείρημα του Διόδωρου Κρόνου ενάντια στην κίνηση, εφόσον είναι εκεί που ο Burnyeat ανιχνεύει την δέσμευση του Σέξτου στην πρωτεραιότητα των φιλοσοφικών εννοιών σε σχέση με τις έννοιες του καθ' ημέραν βίου καθώς και την αδυναμία του Σέξτου να διαχωρίσει το πεδίο της εκφοράς λόγου στον καθ' ημέραν βίο από το πεδίο της έρευνας των Δογματικών για τις έννοιες των πραγμάτων στην αληθινή τους φύση.

Όπως έχουμε δει, σύμφωνα με τον Σέξτο (*M* X 95), η διάκριση των δύο σημασιών του τόπου, τόπος *κατὰ πλάτος* vs. τόπος *κατ' ἀκρίβειαν*, είχε εισαχθεί σε μια προσθάθεια να απαντηθεί το ακόλουθο επιχείρημα του Διόδωρου Κρόνου:

> *ΠΥ* III 71: *εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται ἢ ἐν ᾧ οὐκ ἔστιν. οὔτε δὲ ἐν ᾧ ἔστιν· μένει γὰρ ἐν αὐτῷ, εἴπερ ἐν αὐτῷ ἔστιν· οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν· ὅπου γάρ τι μὴ ἔστιν, ἐκεῖ οὐδὲ δρᾶσαί τι οὐδὲ παθεῖν δύναται. οὐκ ἄρα κινεῖταί τι. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἔστι μὴν Διοδώρου τοῦ Κρόνου…*

> Αν κάτι κινείται, είτε κινείται στον τόπο στον οποίο είναι ή σε αυτόν που δεν είναι. Ούτε όμως σε αυτόν που είναι (γιατί σε αυτόν είναι σταθερό εαν βέβαια είναι σε αυτόν), ούτε σε αυτόν που δεν είναι (γιατί όπου δεν είναι κάτι, εκεί δεν μπορεί ούτε να δράσει ούτε να πάθει κάτι). Επομέρως τίποτα δεν κινείται. Αυτό το επιχείρημα είναι του Διόδωρου του Κρόνου…

Στο *M* X 85-86 ο Σέξτος παρουσιάζει πρώτα μια εκδοχή αυτού του επιχειρήματος που την ονομάζει "σπουδαία", "βαρυσήμαντη" (*ἐμβριθὴς*), η οποία στηρίζεται στη θεωρία του Διόδωρου για τα *ἀμερῆ*.[283] Αυτή η θεωρία υποθέτει αμερή σώματα και τόπους και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τίποτα δεν κινείται παρ' όλο που μπορούμε να πούμε ότι κάτι έχει κινηθεί. Στη συνέχεια στην §87, ο Σέξτος παρουσιάζει το επιχείρημα του Διόδωρου, που το έχει παρουσιάσει στο *ΠΥ* III 71 και καταλήγει στο απλό συμπέρασμα ότι τίποτα δεν κινείται, και το ονομάζει *περιφορητικὸν*, τρέχον, υπονοώντας έτσι ότι αυτό το επιχείρημα κυκλοφορούσε πολύ περισσότερο· υποθέτω ότι αυτό συνέβαινε ακριβώς επειδή δεν χρησιμοποιεί τεχνικούς όρους ή θεωρίες, και για αυτό το λόγο, όπως επισημαίνει ο Σέξτος, η επεξήγηση των προκείμενών του και της λειτουργίας τους είναι προφανής.[284]

Ο Σέξτος και στο *ΠΥ* III και στο *M* X μοιάζει να θεωρεί σημαντικό αυτό το επιχείρημα. Ασχολείται σοβαρά με αυτό, και και στις δύο περιπτώσεις η συζήτησή του καλύπτει σημαντικό μέρος της συζήτησης σχετικά με τη θέση ότι υπάρχει κίνηση. Ειδικά στο *M* X, όπου ο Σέξτος αφιερώνει τις §§85-111 στην –ας τις ονομάσουμε– "τεχνική" και την "απλή" εκδοχή του επιχειρήματος του Διόδωρου, κλείνει τη σχετική συζήτηση αποκαλώντας και τις δύο εκδοχές *ἐμβριθεῖς* σε αντίθεση με τα επιχειρήματα που ακολουθούν που τα αποκαλεί περισσότερο σοφιστικά (§112: *κομίζει δὲ [Διόδωρος] καὶ ἄλλους τινὰς λόγους οὐχ οὕτως ἐμβριθεῖς, ἀλλὰ σοφιστικωτέρους*).

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι το ότι ασχολείται σοβαρά με αυτό το παράδοξο δεν σημαίνει για τον Σέξτο πως το θεωρεί πραγματική απειλή για τον καθ' ημέραν βίο και για τις δραστηριότητες που ενέχουν κίνηση. Ο Σέξτος

---

[283] *M* X 85: *τοῦτο ἀκόλουθόν ἐστι ταῖς κατ' αὐτὸν τῶν ἀμερῶν ὑποθέσεσιν*.
[284] M *X* 88: *καὶ ὁ μὲν λόγος τοιοῦτος, ἡ δὲ παραμυθία τῶν λημμάτων αὐτοῦ προφανής*.

παραθέτει ξανά το ίδιο παράδοξο στο *ΠΥ* ΙΙ 242 ως ένα από τα σοφίσματα που οι δογματικοί λογικοί επιχειρούσαν να λύσουν.[285] Εδώ ο Σέξτος αντιμετωπίζει απαξιωτικά και τα σοφίσματα στα οποία αναφέρεται και την απόπειρα των Δογματικών να φανούν χρήσιμοι στο βίο λύνοντάς τα. Παρουσιάζει του Δογματικούς που δουλεύουν στη διαλεκτική να συγκεντρώνουν σοφίσματα όπως τον *κερατίνην λόγον*[286], το επιχείρημα που συζητώ εδώ για την κίνηση, ένα επιχείρημα που οδηγεί στο *οὐδὲν ἄρα γίνεται* και ένα συλλογισμό που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το χιόχι είναι μαύρο (*ΠΥ* ΙΙ 241-243). Εφόσον αυτά τα παράδοξα δεν χρησιμοποιούν τεχνικούς όρους, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι τίθενται με τον καθημερινό άνθρωπο στο ρόλο του συνομιλητή και ότι στοχεύουν στο να αμφισβητήσουν τη νομιμότητα βασικών απόψεων που είναι δεδομένες στις δραστηριότητες του καθ' ημέραν βίου. Αλλά αν τα δούμε έτσι, για το Σέξτο, αυτά τα παράδοξα είναι απλή μωρολογία και η προσπάθεια των Δογματικών να τα συλλέξουν και να τα λύσουν για το καλό του βίου είναι καταγέλαστη.

Μια νότα ειρωνείας είναι σαφής στις παρατηρήσεις του Σέξτου για το Δογματικό διαλεκτικό:

> *ΠΥ* ΙΙ 244: *καὶ τοιούτους τινὰς ἀθροίσας ὕθλους συνάγει τὰς ὀφρῦς, καὶ προχειρίζεται τὴν διαλεκτικήν, καὶ πάνυ σεμνῶς ἐπιχειρεῖ κατασκευάζειν ἡμῖν δι' ἀποδείξεων συλλογιστικῶν, ὅτι γίνεταί τι, καὶ ὅτι κινεῖταί τι, καὶ ὅτι ἡ χιὼν ἐστι λευκή, καὶ ὅτι κέρατα οὐκ ἔχομεν.*
>
> Έχοντας συγκεντρώσει τέτοιες μωρολογίες, σμίγει τα φρύδια και παίρνει στα χέρια του τη διαλεκτική, και με μεγάλη σοβαρότητα επιχειρεί να υποστηρίξει για χάρη μας με αποδεικτικούς συλλογισμούς ότι κάτι γεννιέται, και ότι κάποια πράγματα κινούνται και ότι το χιόνι είναι λευκό και δεν έχουμε κέρατα.

Ο Σέξτος εδώ χλευάζει τους Δογματικούς όχι γιατί δεν κατάφεραν να δώσουν τέτοιες αποδείξεις, αλλά επειδή οι δραστηριότητες του καθ' ημέραν βίου δεν

---

[285] Ο Σέξτος παραθέτει άλλη μια φορά αυτό το παράδοξο στο *M* Ι 311. Εκεί αποδίδει στο φιλόσοφο σε αντίθεση με το γραμματικό τη γνώση της θέσης του Διόδωρου ότι τίποτα δεν κινείται η οποία στηρίζεται σε αυτό το παράδοξο. Ο Σέξτος αντιμετωπίζει ξανά αυτό το παράδοξο ως μέρος μια φιλοσοφικής τοποθέτησης και όχι ως σόφισμα ή ως παράξοδο που προκύπτει από, αφορά και απειλεί καθημερινές δραστηριότητες που ενέχουν κίνηση.

[286] Σύμφωνα με τον *κερατίνην λόγον*, και η απάντηση "ναι" και η απάντηση "όχι" στο ερώτημα που θέτει αυτό το παράδοξο, δεσμεύουν αυτόν που απαντάει στό ότι έχει κέρατα.

κλονίζονται πραγματικά από αυτά τα παράδοξακαι ο βίος δεν χρειάζεται πραγματικά τη βοήθεια των Δογματικών. Όπως παρατηρεί ο Σέξτος:

> l.c.:οἱ κατὰ τὸν βίον ἄνθρωποι πεζάς τε καὶ διαποντίους στέλλονται πορείας κατασκευάζουσί τε ναῦς καὶ οἰκίας καὶ παιδοποιοῦνται τῶν κατὰ τῆς κινήσεως καὶ γενέσεως ἀμελοῦντες λόγων.
>
> Οι άνθρωποι στον βίο προετοιμάζουν ταξίδια στη στεριά και στη θάλασσα και χτίζουν πλοία και σπίτια και κάνουν παιδιά χωρίς να δίνουν σημασία στα επιχειρήματα ενάντια στην κίνηση και τη γένεση.

Ακόμα και ο Διόδωρος που επινόησε το παράδοξό μας, σύμφωνα με μια ιστορία που παραθέτει ο Σέξτος, έχοντας βγάλει τον ώμο του, ζητά από το γιατρό να αφήσει στην άκρη τις ερωτήσεις για το αν ο ώμος είχε βγει εκεί που ήταν ή εκεί που δεν ήταν και να εφαρμόσει τη θεραπεία που η ιατρική θεωρεί πρόσφορη για αυτές τις περιπτώσεις (*ΠΥ* II 245).

Αν κάποιος θεωρήσει ότι παράδοξα αυτού του είδους απειλούν το βίο και τις δραστηριότητές του ή τα χρησιμοποιοεί με αυτό το σκοπό, επιχειρώντας για παράδειγμα να παγιδεύσει έναν απλό άνθρωπο στο συμπέρασμα ότι έχει κέρατα, τότε δεν είναι πραγματικά σοβαρός. Αν τα θεωρήσουμε προκλήσεις για τον τρόπο που σκεφτόμαστε, μιλάμε και δρούμε στον καθ' ημέραν βίο, τότε για το Σέξτο δεν είναι παρά μωρολογίες. Με δεδομένα τα πρακτικά ενδιαφέροντα που καθοδηγούν τον τρόπο που σκεφτόμαστε και δρούμε στον καθ' ημέραν βίο, δεν δίνουμε πραγματικά προσοχή σε αυτά και δεν αντιπροσωπεύουν καμιά πραγματική απειλή.

Είναι απαραίτητη η φιλοσοφική προοπτική, είτε της έρευνας των Σκεπτικών είτε αυτής των Δογματικών, για να τα δούμε ως σοβαρά επιχειρήματα προκλήσεις για τη φιλοσοφική σκέψη. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση του επιχειρήματος: "το χιόνι είναι παγωμένο νερό, το νερό είναι μαύρο, επομένως το χιόνι είναι μαύρο". Είναι ένα από τα παράδοξα στα οποία αναφέρεται περιφρονητικά ο Σέξτος στο *ΠΥ* II 241-243. Παρ' όλα αυτά στο εισαγωγικό κεφάλαιο για τους τρόπους της εποχής στο πρώτο βιβλίο των *ΠΥ*, το ίδιο παράδοξο αντιμετωπίζεται ως σοβαρό επιχείρημα. Εδώ ο Σέξτος αποδίδει σε ένα σοβαρό φιλόσοφο, στον Αναξαγόρα, την αντίθεση ανάμεσα σε αυτό το επιχείρημα και την μαρτυρία των αισθήσεων ότι το χιόνι είναι λευκό (*ΠΥ* I 33).

Επιπλέον αυτή η αντίθεση παρουσιάζεται ως παράδειγμα για τις αντιθέσεις ανάμεσα σε νοούμενα και φαινόμενα, που είναι μία από τις αντιθέσεις που τίθενται μέσα από τους τρόπους της εποχής από το Σκεπτικισμό ως ικανότητα να αντιπαραθέτει νοούμενα και φαινόμενα με όλους τους τρόπους.[287]

Ο Σέξτος όπως γίνεται σαφές στο *ΠΥ* ΙΙ 241-243, δεν μοιράζεται με τους Δογματικούς την πεποίθηση ότι οι πρακτικές του βίου χρειάζονται τη φιλοσοφία για να τις υπερασπιστεί ενάντια σε παράδοξα αυτού του είδους που υποτίθεται ότι απειλούν τη νομιμότητά τους. Αντίθετα με τις υποθέσεις και τα συμπεράσματα του Burnyeat στο άρθρο του "The Sceptic in his time and place", ο Σέξτος, σύμφωνα με τα όσα σαφώς λέει σε αυτό το χωρίο, δεν μοιράζονται με τους Δογματικούς την άποψη ότι μια φιλοσοφική υπεράσπιση των εννοιών που εμπλέκονται στις πρακτικές του βίου είναι απαραίτητη προκειμένου να αντισταθούμε σε τέτοιου είδους παράδοξα και έτσι προκειμένου να θεμελιώσουμε τη νομιμότητα αυτών των πρακτικών. Στο *ΠΥ* ΙΙ 241-243 γίνεται επίσης σαφές ότι δεν είναι μέρος της Σκεπτικής αντζέντας του Σέξτου το να αμφισβητήσει τη νομιμότητα των των πρακτικών του βίου μέσω ενός διαλεκτικού ελέγχου που θέτει όλων των ειδών τα παράδοξα σε σχέση με αυτές, όπως για παράδειγμα αυτό που επιχειρεί να δείξει ότι έχουμε κέρατα ή τα πράδοξα που επιχειρούν να δείξουν ότι δεν υπάρχει κίνηση.

Παρ' όλα αυτά, αυτού του είδους τα παράδοξα αποτελούν σοβαρή πρόκληση για το πρόγραμμα των Δογματικών που στοχεύει στο να αποσαφηνίσει και να διρθρώσει ακριβείς έννοιες που συλλαμβάνουν τη φύση των πραγμάτων. Ο σκοπός των Δογματικών να αποκτήσουν μέσα από αυτό το πρόγραμμα έρευνας βαθιά γνώση του εαυτού μας και της θέσης μας στον κόσμο, και επομένως ο σκοπός να αποκτήσουν τη σοφία που είναι απαραίτητη για να ζήσουμε μια ζωή που να αξίζει να βιωθεί είναι επαρκής για να κάνει παράδοξα όπως αυτό του Διόδωρου ενάντια στην κίνηση επιχειρήματα που αξίζουν σοβαρή μελέτη στον ειδικό λόγου όπου ο Σέξτος συζητά και επιτίθεται στις έννοιες, τις θέσεις και τις θεωρίες των Δογματικών. Για τους

[287] Σχετικά με τον ορισμό του Σκεπτικισμού ως μια τέτοια ικανότητα και σχετικά με τους τρόπους, βλ. το δεύτερο μέρος του πρώτου κεφαλαίου.

Σκεπτικούς, παράδοξα όπως του Διόδωρου για την κίνηση έχουν ιδιαίτερη σημασία καθώς τους βοηθούν στον ειδικό λόγο να κάνουν κριτική στο πρόγραμμα έρευνας των Δογματικών και έτσι να δείξουν ότι αντί για τα θετικά αποτελέσματα που υπόσχεται αυτό το πρόγραμμα μας οδηγεί μόνο στην εποχή.

Το πεδίο στο οποίο ο Σέξτος χρησιμοποιεί το παράδοξο, όπως προκύπτει από το *ΠΥ* ΙΙ 241-243 συνάδει με το γενικό χαρακτήρα του ειδικού λόγου. Όπως έχουμε δει,[288] ο Σέξτος στον ειδικό λόγο επιτίθεται στα λεγόμενα των Δογματικών που συγκροτούν τα μέρη της Δογματικής φιλοσοφίας. Δεν επιτίθεται σε απόψεις, τρόπους σκέψης και έκφρασης του καθ' ημέραν βίου που ενδεχομένως να αφορούν ή να εμπλέκονται σε κάθε περίπτωση που συζητά. Επομένως από το *ΠΥ* ΙΙ 241-243 και από τον τρόπο με τον οποίο ο Σέξτος παρουσιάζει το αντικείμενό του στον ειδικό λόγο, γίνεται σαφές ότι ο Σέξτος δεν έχει την πρόθεση όταν συζητά το παράδοξο του Διόδωρου, να αμφισβητήσει τη νομιμότητα των δραστηριοτήτων του βίου που ενέχουν κίνηση ή –για να χρησιμοποιοήσω τους όρους του Burnyeat– να αμφισβητήσει το γλωσσικό παιχνίδι του να μιλάμε για πράγματα που κινούνται.[289]

Παρ' όλα αυτά αν ήταν σωστή η ανάλυση που προτείνει ο Burnyeat για μερικά από τα χωρία του Σέξτου αναφορικά με τον τόπο, τότε ούτε τα όσα λέει ο Σέξτος για το στόχο της σκεπτικής επίθεσης στον ειδικό λόγο, ούτε η ξεκάθαρη στο απόρριψη από μέρους του της χρήσης παραδόξων όπως του Διόδωρου ενάντια σε πρακτικές του καθ' ημέραν βίου, θα είχαν την παραμικρή σημασία˙ στην πραγματικότητα –όπως ισχυρίζεται ο Burnyeat ότι δείχνει- τα επιχειρήματα του Σέξτου θα κατευθύνονταν επίσης ενάντια στις έννοιες, τις απόψεις και τις δραστηριότητες του καθ' ημέραν βίου και η σκεπτική επίθεση στον 'τόπο' στον ειδικό λόγο, καθώς δεν θα υπήρχε καμιά όροθέτηση μεταξύ εννοιών του καθ' ημέραν βίου και φιλοσοφικών εννοιών, δεν θα μπορούσε παρά να αφορά και τη φιλοσοφική απόπειρα να συγκροτηθεί η έννοια του τόπου και τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου.

[288] Βλ. το πρώτο και το τρίο κεφ. της παρούσας διατριβής.
[289] Ο Burnyeat ισχυρίζεται ότι ο Σέξτος στη συζήτηση για τον τόπο "questions the entire language game of locating bodies in their places", οπ. παρ. σ. 108.

Αλλά η σχετική ανάλυση του Burnyeat δεν είναι σωστή ούτε –όπως έχω ήδη δείξει- αναφορικά με την αντίρρηση του Σέξτου στο επιχείρημα τηε αντικατάστασης ούτε –όπως θα επιχειρήσω να δείξω- αναφορικά με το πώς αντιμετωπίζει ο Σέξτος την απόπειρα λύσης του παραδόξου του Διόδωρου με τη διάκριση *κατὰ πλάτος τόπος* και *κατ' ἀκρίβειαν*· και ολόκληρη η επιχειρηματολογία του Burnyeat στηρίζεται μόνο σε αυτές τις δύο περιπτώσεις.

Θα ξεκινήσω από το πώς χειρίζεται ο Σέξτος στο *M* την απόπειρα να λυθεί το παράδοξο του Διόδωρου διακρίνοντας μεταξύ τόπου κατά πλάτος και τόπου κατ' ακρίβειαν. Εδώ ο Σέξτος παρουσιάζει το λόγο για τον οποίο στο επιχείρημα του Διόδωρου ένα κινούμενο σώμα δεν μπορούσε να κινείται στον τόπο που βρίσκεται, που είναι ακριβώς αυτό που επιχειρούσε να ανατρέψει η η παραπάνω διάκριση. Ο Σέξτος εξηγεί ότι το σώμα δεν κινείται στον τόπο που είναι γιατί τον γεμίζει πλήρως, ενώ για να κινηθεί κάτι χρειάζεται περισσότερο χώρο από αυτόν που μπορεί να του παρέχει ένας στενά εφαρμοστός πάνω του τόπος.[290] Ο D. Sedley δίνει ένα εναργές παράδειγμα όταν γράφει: "Why is the object necessarily at rest in the place where it is? Because, Sextus explains, it exactly fills it. Any three-dimensional object occupies a space whose boundaries coincide with its own; to expect it to move in that space would be like asking a banana to move about inside its skin" (σ. 85, 'Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 23, 1977). Οι φιλόσοφοι που διέκριναν τις δύο έννοιες με τις οποίος κάτι αποκαλείται τόπος ενός σώματος, σύμφωνα με τον Σέξτος, "λένε ότι το κινούμενο σώμα μπορεί να κινηθεί στον τόπο που είναι, στον κατά πλάτος τόπο, καθώς αυτός έχει χώρο μέσα στον οποίο μπορούν να γίνουν τα σχετικά με την κίνση",[291] δηλαδή όπως σχολιάζει ο Bury στη μετάφραση του χωρίου "the object in "broad" place does not occupy all that place but has a margin of room wherein to move".

---

[290] Βλ. *M* X 86: *(ἐκπεπλήρωκε γὰρ αὐτόν, δεῖ δὲ τόπον ἔχειν μείζονα τὸ κινησόμενον) and 89: ἐν ᾧ μὲν οὖν ἔστι τόπῳ οὐ κινεῖται· ἐκπεπλήρωκε γὰρ αὐτόν· καὶ ἐφ' ὅσον ἔστιν ἐν αὐτῷ, μένει· μένον δὲ ἐν αὐτῷ οὐ κινεῖται.*

[291] *M* X 95: *διχῶς δὴ καλουμένου νῦν <τοῦ> τόπου, φασὶ δύνασθαι τὸ κινούμενον ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖσθαι, τῷ κατὰ πλάτος, ἔχοντι διάστημα καθ' ὃ γενήσεται τὰ τῆς κινήσεως.*

Είναι ξεκάθαρο ότι έδώ έχουμε μια διάκριση που αφορά αυτό που αποκάλεσα γεωμετρική ακρίβεια του τόπου του κινούμενου σώματος. Ο ακριβής τόπος κάθε κινούμενου σώματος, όπως ο Αριστοτελικός *ἴδιος τόπος*, συμπίπτει ακριβώς με τα όρια αυτού του σώματος και είναι η μόνη ακριβής τοποθεσία του, ενώ ο κατά πλάτος τόπος του, καθώς είναι λιγότερο ακριβής, είναι περισσότερο ευρύχωρος και για αυτό το λόγο επιτρέπει την κίνησή του. Όπως έχουμε δει ο Σέξτος, στην κριτική του για το επιχείρημα της αντικατάστασης δεν αναφέρεται καθόλου στη γεωμετρική ακρίβεια, και δεν παρουσιάζει τη σύλληψη της μοναδικής ακριβούς τοποθεσίας των σωμάτων ως αναπόσπαστο μέρος της έννοιας του τόπου που αναζητούσαν οι φυσικοί φιλόσοφοι, δηλαδή του τόπου *κατά περιγραφήν*, ούτε θεωρεί την αναφορά στην κατά πλάτος τοποθεσία των πραγμάτων που στερείται μιας τέτοιας ακρίβειας μέρος της έννοιας του τόπου που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο. Αλλά χρειάζεται ακόμα να εξετάσουμε αν ο Σέξτος ασκεί κριτική στην κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου επειδή θεωρεί ότι αυτή σηρίζεται στην ευρεία έννοια του τόπου που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο σε αντίθεση με την στενή έννοια για την οποία ερευνούν οι Δογματικοί, όπως προτείνει ο Burnyeat ή αν η διάκριση ανάμεσα στον κατά πλάτος και κατ' ακρίβειαν τόπο στην κατά-πλάτος-απάντηση στο Διόδωρο είναι διαφορετική –όπως θα επιχειρήσω να επιχειρηματολογήσω- από τη διάκριση ανάμεσα σε τόπο με την ευρεία έννοια του καθ' ημέραν βίου και τόπο με τη στενή έννοια των φυσικών φιλοσόφων, διάκριση που κάνει ο Σέξτος στην κριτική του στο επιχείρημα της αντικατάστασης.

Σε αυτό το σημείο, θα ήθελα να εστιάσω για λίγο στα παραδείγματα που δίνονται για τον ακριβή και τον κατά πλάτος τόπο. Στην κριτική του Σέξτου για το επιχείρημα της αντικατάστασης, ο Σέξτος δεν δίνει κάποιες συγκεκριμένες φράσεις ως παραδείγματα για τον τόπο με τη στενή έννοια, τον τόπο *κατά περιγραφήν*. Όπως έχουμε δει, δίνει μόνο παραδείγματα των διακρίσεων που θα πρέπει κατ' ανάγκη να λαμβάνονται υπ' όψιν όταν ερευνούμε για μια τέτοια έννοια τόπου. Από την άλλη όταν παρουσιάζει την απάντηση στο Διόδωρο Κρόνο δίνει δύο φράσεις ως παραδείγματα για τον

ακριβή τόπο: "ο αέρας που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου" (στο *M* X 95 και στο *ΠΥ* III 75), και "ο αμφορέας ονομάζεται τόπος αυτού που περίεχεται μέσα του" (στο *M* X 95). Σε αυτή την περίπτωση είναι η αναφορά σε έναν τόπο στενά εφαρμοστό στο σώμα του οποίου είναι ο τόπος που κάνει τον τόπο ακριβή· με το να είναι στενά εφαρμοστός αυτός ο τόπος αποκλείει την κίνηση του σώματος σε αυτόν.[292] Τώρα ένα από τα παραδείγματα που δίνει ο Σέξτος στο *M* για το πότε μιλάμε *ἀφελῶς* για τον τόπο, και επομένως για τον κατά πλάτος τόπο της κριτικής του για το επιχείρημα της αντικατάστασης (*M* X 15), συμπίπτει με το παράδειγμα που δίνει για τον κατά πλάτος τόπο στη διάκριση που προτείνεται στην απάντηση στο Διόδωρο (*M* X 95): το να λέμε ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρια.[293] Παρ' όλο όμως που έχουμε το ίδιο παράδειγμα αυτό χρησιμοποιείται στις δύο περιπτώσεις για να δώσει έμφαση και να επεξηγήσει διαφορετικά πράγματα. Στην πρώτη περίπτωση όπως έχουμε δει είναι ένα παράδειγμα του πώς μιλάμε στον τόπο στον καθ' ημέραν βίο χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν τεχνικού χαρακτήρα διακρίσεις, και επομένως χωρίς να έχουμε και χωρίς να στοχεύουμε στη στενή έννοια του τόπου, στην έννοια *κατά περιγραφήν*. Στη δεύτερη περίπτωση το παράδειγμα δίνει έμφαση στο εύρος του τόπου. Είναι παράδειγμα του πώς αναφερόμαστε σε έναν ευρύ τόπο που σε αντίθεση με τον στενά εφαρμοστό ακριβή τόπο έχει αρκετό πλάτος για να επιτρέπει την κίνηση του σώματος που αποτελεί τον τόπο του. Έτσι λοιπόν το ίδιο παράδειγμα στην πρώτη περίπτωση χρησιμοποιείται για να επεξηγήσει την έννοια του τόπου που δεν έχει προσδιοριστεί σύμφωνα με συγκεκριμένες διακρίσεις, και έτσι χρησιμοποιείται για να φωτίσει την έννοια που έχουμε όταν μιλάμε για τον τόπο *ἀφελῶς*, ενώ στη δεύτερη περίπτωση χρησιμοποιείται για να φωτίσει τον τόπο ενός πράγματος που δεν έχει προσδιοριστεί με ακρίβεια ώστε να είναι ο στενά εφαρμοστός τόπος του. Εφόσον το παράδειγμα φωτίζει διαφορετικά

---

[292] Αντίθετα, όπως εχουμε δει, όταν ο Σέξτος συζητά το επιχείρημα της αντικατάστασης η αναφορά στον αμφορέα, παρόλο που ο αμφορέας είναι ο στενά εφαρμοστός τόπος του νερού, δεν είναι επαρκής για να κάνει αυτό που λέμε παράδειγμα για τον τόπο με τη στενή έννοια, τον *κατά περιγραφήν* τόπο, εφόσον μπορεί να μιλάμε για τον αμφορέα χωρίς να έχουμε ήδη, ή χωρίς να στοχεύουμε σε μια στενή έννοια τόπου που στηρίζεται στις κατάλληλες τεχνικού χαρακτήρα διακρίσεις.

[293] *M* X 15: *ὅτι μὲν γὰρ λέγομεν ἀφελῶς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναί τινα καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν τῇ σχολῇ, ὁμόλογον· M* X 95: *τὸ γὰρ ἐν τόπῳ περιέχεσθαι δύο σημαίνειν φασίν, ἓν μὲν ἐν τόπῳ τῷ κατὰ πλάτος, ὡς ὅταν λέγωμέν τινα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναι.*

πράγματα σε κάθε περίπτωση, η χρήση του ίδιου παραδείγματος και στις δύο περιπτώσεις δεν είναι επαρκής για να δείξει ότι η έννοια που έχουμε στην κατά-πλάτος-λύση για το παράδοξο του Διόδωρου ενός τόπου αρκετά ευρύχωρου ώστε να επιτρέπει την κίνηση του σώματος είναι η έννοια του καθ' ημέραν βίου στην οποία αναφέρεται ο Σέξτος στην κριτική του για το επιχείρημα της αντικατάστασης. Εξ' άλλου μόνο το ότι το συγκεκριμένο παράδειγμα ακούγεται σαν κάτι που λέμε στον καθ' ημέραν βίο δεν είναι σε καμία περίπτωση αρκετό για να αποδείξει ότι κάθε φορά που χρησιμοποιείται στοχεύει στο να λειτουργήσει ως παράδειγμα για τον τρόπο με τον οποίο μιλάμε για τον τόπο στον καθ' ημέραν βίο και όχι μια τεχνική έννοια του τόπου. Το παράδειγμα του αμφορέα που είναι ο τόπος του περιεχομένου του, που δίνεται από τον Αριστοτέλη για να επεξηγήσει τον τεχνικό ορισμό που προτείνει για τον τόπο δεν είναι λιγότερο απλό και καθημερινό. Σε κάθε περίπτωση, στις *ΠΥ* ο Σέξτος δεν δίνει ξανά το παράδειγμα ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρια για να επεξηγήσει τον κατά πλάτος τόπο ενός πράγματος στη διάκριση κατά πλάτος – κατ' ακρίβειαν με τον οποιία επιχειρείται να απαντηθεί το παράδοξο του Διόδωρου. Στις *ΠΥ* σε αυτά τα συμφραζόμενα χρησιμοποιεί το παράδειγμα "το σπίτι είναι ο τόπος μου" (*ΠΥ* III 75: *τόπος λέγεται διχῶς, ὁ μὲν ἐν πλάτει, οἷον ὡς ἐμοῦ ἡ οἰκία…*) και "η πόλη είναι ο τόπος μου" (*ΠΥ* III 119: *Τόπος τοίνυν λέγεται διχῶς, κυρίως καὶ καταχρηστικῶς, καταχρηστικῶς μὲν [ὡς] ὁ ἐν πλάτει, ὡς ἐμοῦ ἡ πόλις…*).

Ακόμα μεγαλύτερη σημασία έχει το ότι στο επιχείρημα της αντικατάστασης και στην απόπειρα να λυθεί το παράδοξο του Διόδωρου με τη διάκριση αυτών των δύο εννοιών τόπου, όπως τα παρουσιάζει ο Σέξτος, έχουμε διαφορετικού τύπου επιχειρηματολογία. Η λύση που θέλει το κινούμενο σώμα να κινείται όχι στον γεωμετρικά ακριβή του τόπο αλλά σε έναν τόπο που στερείται τέτοιας ακρίβειας δεν επιχειρεί να στηρίξει οτιδήποτε στη γενική αποδοχή του τρόπου με τον οποίο μιλάμε για τον τόπο στον καθ' ημέραν βίο όταν λέμε για παράδειγμα ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρια. Αυτό το παράδειγμα, όπως το έχουμε στα σχετικά χωρία στο *M*, επεξηγεί δεν δικαιολογεί την εισαγωγή του κατά πλάτος τόπου. Η δυνατότητα της κίνησης του κινούμενου σώματος στον κατά πλάτος τόπο του δεν εδράζεται στον τρόπο με τον οποίο μιλάμε για τον

τόπο στον καθ' ημέραν βίο αλλά στις συνθήκες που είναι αναγκαίες για την κίνηση. Αντίθετα, στο στο επιχείρημα της αντικατάστασης το ότι *λέμε* ότι ο Πλάτων είναι τώρα εκεί που ήταν ο Σωκράτης, σύμφωνα με την ερμηνεία του Σέξτου, θεωρείται ότι αποδεικνύει την ύπαρξη του τόπου.

Χρειάζεται όμως ακόμα να εξετάσουμε αν ο Σέξτος στην κριτική του στη κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου κατανοεί τον κατά πλάτος τόπο που αφήνει χώρο στο κινούμενο σώμα να κινηθεί σε αυτόν και στερείται γεωμετρικής ακρίβειας ως την έννοια του τόπου που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο και αν την ίδια στιγμή κατανοεί το στενά εφαρμοστό τόπο ως την τεχνική έννοια του τόπου την οποία επιχειρούν να συγκροτήσουν οι φυσικοί φιλόσοφοι. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα χρειάζεται να δούμε με προσοχή την κριτική του Σέξτου στο *M* και στις *ΠΥ* για την κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου. Η κριτική του στο *M*:

> *M* X 108-110: *Καὶ μὴν οἱ λέγοντες διχῶς καλεῖσθαι τὸν τόπον, ἐν πλάτει τε καὶ κατ' ἀκρίβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ τὴν κίνησιν ἐν τῷ κατὰ πλάτος νοουμένῳ τόπῳ δύνασθαι συμβαίνειν, οὐ πρὸς νοῦν ὑπαντῶσιν. προηγεῖται γὰρ τοῦ κατὰ πλάτος νοουμένου τόπου ὁ κατ' ἀκρίβειαν, καὶ ἀδύνατόν ἐστιν ἐν τῷ κατὰ πλάτος τόπῳ κινηθῆναί τι μὴ προκινηθὲν ἐν τῷ κατ' ἀκρίβειαν· ὡς γὰρ οὗτος περιεκτικός ἐστι τοῦ κινουμένου σώματος, οὕτως ὁ κατὰ πλάτος τόπος σὺν τῷ κινουμένῳ σώματι καὶ τὸν κατ' ἀκρίβειαν τόπον περιέσχηκεν. καθάπερ οὖν οὐδεὶς δύναται ἐν σταδιαίῳ κινεῖσθαι διαστήματι μὴ προκινηθεὶς ἐν τῷ πηχυαίῳ διαστήματι, ὧδε τῶν ἀδυνάτων ἐστὶν ἐν τῷ κατὰ πλάτος τόπῳ κινεῖσθαι μὴ κινούμενον ἐν τῷ κατ' ἀκρίβειαν. ἠρώτηκε δὲ ὁ Διόδωρος τὸν ἐκκείμενον λόγον κατὰ τῆς κινήσεως τοῦ κατ' ἀκρίβειαν ἐχόμενος τόπου· τοίνυν ἀναιρουμένης ἐπὶ τούτου τῆς κινήσεως οὐθεὶς ἀπολείπεται λόγος ἐπὶ τοῦ κατὰ πλάτος τόπου.*
>
> Και αυτοί που λένε ότι ονομάζουμε τον τόπο με δύο τρόπους, εν πλάτει και κατ' ακρίβειαν, και για αυτό και η κίνηση μπορεί να συμβεί στον τόπο νοούμενο κατά πλάτος, δεν απαντούν εύστοχα. Γιατί ο τόπος κατ' ακρίβειαν προηγείται του τόπου νοουμένου κατά πλάτος, και είναι αδύνατον κάτι να κινηθεί στον τόπο κατά πλάτος χωρίς έχει πριν κινηθεί στον κατ' ακρίβειαν· γιατί όπως ο τελευταίος περιέχει το κινούμενο σώμα, έτσι και ο κατά πλάτος τόπος μαζί με το κινούμενο σώμα περιέχει και τον κατ' ακρίβειαν τόπο. Όπως ακριβώς λοιπόν, κανείς δεν μπορεί να κινηθεί σε απόσταση ενός σταδίου χωρίς πριν να έχει κινηθεί σε απόσταση ενός πήχυ, με τον ίδιο τρόπο είναι αδύνατο να κινηθεί στον κατά πλάτος τόπο χωρίς να κινηθεί στον κατ' ακρίβειαν. Και το Διόδωρος όταν έθεσε το επιχείρημα που εκτέθηκε τον απασχολούσε ο κατ' ακρίβειαν τόπος. Αν λοιπόν η κίνηση σε

αυτόν αίρεται δεν απομένει κανένα επιχείρημα για τον κατά πλάτος τόπο.

Και η κριτική του στις *ΠΥ*:

> *ΠΥ* III 75: *πρὸς οὓς ἔνεστιν ὑποδιαιροῦντας τὸν ἐν πλάτει τόπον λέγειν, ὅτι τούτου ἐν ᾧ μὲν ἔστι κυρίως τὸ κινεῖσθαι λεγόμενον σῶμα, ὡς ἐν τῷ πρὸς ἀκρίβειαν αὐτοῦ τόπῳ, ἐν ᾧ δὲ οὐκ ἔστιν, ὡς ἐν τοῖς λοιποῖς μέρεσι τοῦ κατὰ πλάτος τόπου· εἶτα συνάγοντας, ὅτι μήτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖσθαί τι δύναται μήτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν, ἐπιλογίζεσθαι, ὅτι μηδὲ ἐν τῷ κατὰ πλάτος καταχρηστικῶς λεγομένῳ τόπῳ κινεῖσθαί τι δύναται· συστατικὰ γάρ ἐστιν αὐτοῦ τό τε ἐν ᾧ ἔστι πρὸς ἀκρίβειαν καὶ ἐν ᾧ πρὸς ἀκρίβειαν οὐκ ἔστιν, ὧν ἐν οὐθετέρῳ κινεῖσθαί τι δύνασθαι δέδεικται.*
>
> Ενάντια σε αυτούς μπορούμε να πούμε, διαιρώντας τον εν πλάτει τόπο, ότι σε αυτό το μέρος κυριολεκτικά είναι το σώμα που λέμε ότι κινείται, δηλαδή στον προς ακρίβειαν τόπο του, και στο άλλο δεν είναι, δηλαδή στα υπόλοιπα μέρη του κατά πλάτος τόπου. Και έτσι λοιπόν, καταλήγοντας στο ότι κάτι δεν μπορεί να κινηθεί ούτε στον τόπο στον οποίο είναι ούτε στον τόπο που δεν είναι, συμπεραίνουμε ότι δεν μπορεί να κινηθεί κάτι ούτε στον κατά πλάτος καταχρηστικά λεγόμενο τόπο, γιατί συστατικά αυτού είναι το μέρος στο οποίο είναι προς ακρίβειαν και το μέρος στο οποίο δεν είναι προς ακρίβειαν, και έχει δειχθεί ότι κάτι δεν μπορεί να κινηθεί σε κανένα από τα δύο.

Ο Σέξτος σε κανένα από τα δύο αυτά χωρία δεν επιχειρηματολογεί με τον τρόπο που επιχειρηματολογεί στην περίπτωση του επιχειρήματος της αντικατάστασης: δεν υποστηρίζει ότι αυτοί που καταφεύγουν στον κατά πλάτος τόπο για να διασφαλίσουν τη δυνατότητα της κίνησης κάνουν λήψη του ζητουμένου επειδή χρησιμοποιούν μια έννοια του καθ' ημέραν βίου, ερχόμενοι έτσι σε αντίφαση με την έρευνα των φυσικών φιλοσόφων που αποσκοπεί σε μια έννοια του τόπου τεχνικά επεξεργασμένη στη βάση συγκεκριμένων εννοιλογικών διακρίσεων. Ακόμα και στο *Μ*, όπου ο Σέξτος κατηγορηματικά απορρίπτει την κατά-πλάτος-λύση υποστηρίζοντας ότι δεν είναι εύστοχη απάντηση (*οὐ πρὸς νοῦν ὑπαντῶσιν*), η δικαιολόγηση είναι αρκετά διαφορετική. Αντί να υποστηρίξει ότι ο κατά πλάτος τόπος αντιπροσωπεύει την έννοια του τόπου που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο και για αυτό το λόγο η κατά-πλάτος-λύση δεν είναι εύστοχη, ο Σέξτος εισάγει μια Ζηνώνια ένσταση. Ο Αριστοτέλης αναφερόμενος στο Ζηνώνιο παράδοξο της διχοτόμησης ή του σταδίου περιγράφει τη βασική υπόθεση στην οποία στηρίζεται το παράδοξο ως εξής: "αυτό που κινείται πρέπει να φτάσει στα μισά πριν

φτάσει στο τέλος".[294] Με δεδομένη αυτή την υπόθεση καθώς και τη θέση του σώματος στον ακριβή τόπο και τη θέση αυτού του τόπου μέσα στον κατά πλάτος τόπο, έπεται ότι ο ακριβής τόπος έρχεται χρονικά πρώτος στην πορεία της κίνησης του σώματος· το σώμα χρειάζεται να κινηθεί πρώτα στον ακριβή του τόπο και μετά στον κατά πλάτος. Επομένως είναι αδύνατο να κινηθεί στον κατά πλάτος τόπο χωρίς να κινηθεί πρώτα στον κατ' ακρίβειαν τόπο. Ο Σέξτος διασαφηνίζει αυτό το σημείο με το παράδειγμα αυτού που δεν μπορεί να κινηθεί σε μια απόσταση ενός σταδίου χωρίς να κινηθεί πρώτα στην απόσταση ενός πήχυ και έτσι γίνεται σαφές ότι ο Σέξτος εδώ διασκευάζει το Ζηνώνιο επιχείρημα. Έτσι στην ένσταση του Σέξτου στην κατά-πλάτος-λύση στο *Μ* δεν έχουμε καμία ένδειξη ότι ο ακριβής τόπος προηγείται του κατά πλάτος με διαφορετικό τρόπο από ότι ο πήχυς σε σχέση με το στάδιο στο Ζηνώνιο επιχείρημα· δεν έχουμε εδώ καμία ένδειξη ότι ο Σέξτος μιλάει το ότι προηγείται η τεχνική έννοια του τόπου την οποία αναζητά η έρευνα των Δογματικών σε σχέση με την έννοια του καθ' ημέραν βίου όπως αυτή εμφανίζεται όταν μιλάμε *ἀφελῶς*, όπως υποστηρίζει ο Burnyeat. Αλλά χρειάζεται ακόμα να εξετάσουμε μήπως κάτι τέτοιο εμφανίζεται στην αντίστοιχη ένσταση του Σέξτου στις *ΠΥ*, και εάν είναι έτσι μήπως θα έπρεπε να κατανοήσουμε την ένστασή του στο *Μ* υπό το φως των *ΠΥ* ως ενδεχομένως μια λιγότερο σαφή απόπειρα να αποδώσει αυτή την ιδέα.

Περνώντας στην ένσταση των *ΠΥ* χρειάζεται αρχικά να υπογραμμίσουμε μια ενδιαφέρουσα διαφοροποίση στο πώς αντιμετωπίζει ο Σέξτος την κατά-πλάτος-λύση στο *Μ* και στις *ΠΥ*. Στις *ΠΥ*, ο Σέξτος σε αντίθεση με αυτό που κάνει στο *Μ*, δεν απορρίπτει κατηγορηματικά την κατά-πλάτος-λύση ως μη εύστοχη· αντίθετα μοιάζει να την εκτιμά ως μια καλή απόπειρα να απαντηθεί το παράδοξο του Διόδωρου εφόσον την παρουσιάζει ως μια από τις πιο εντυπωσιακές (*πληκτικωτέρας)* απαντήσεις στο παράδοξο του Διόδωρου.[295] Ούτε βρίσκουμε οποιοδήποτε σημάδι της αυτοπεποίθησης με την οποία με την

[294] *Φυσικά* 239b10-13: *τέτταρες δ' εἰσὶν οἱ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος.*

[295] Βλ. *ΠΥ* ΙΙΙ 71: *οὗτος δὲ ὁ λόγος ἔστι μὴν Διοδώρου τοῦ Κρόνου, πολλῶν δὲ ἀντιρρήσεων τετύχηκεν, ὧν τὰς πληκτικωτέρας διὰ τὸν τρόπον τῆς συγγραφῆς ἐκθησόμεθα μετὰ τῆς φαινομένης ἡμῖν ἐπικρίσεως.*

οποία υποστηρίζει ότι αυτή η διάκριση είναι άχρηστη με την οποία κλείνει την ένστασή του στο *M* γράφοντας ότι αν η αναιρεθεί η κίνηση στον ακριβή τρόπο, δεν μένει κανένα επιχείρημα υπέρ της κίνησης στον κατά πλάτος τόπο.[296]

Το βασικό του επιχείρημα ενάντια σε αυτή τη λύση στις *ΠΥ* είναι επίσης διαφορετικό από ότι το αντίστοιχο επιχείρημα στο *M*. Η Ζηνώνια επισήμανση του *M* ότι το κινούμενο σώμα κινείται πρώτα στον ακριβή του τόπο και μετά στον κατά πλάτος δεν εμφανίζεται στις *ΠΥ*. Στις *ΠΥ* ο Σέξτος προτείνει μόνο τη δυνατότητα να διαιρέσουμε τον κατά πλάτος τόπο στον ακριβή τόπο στον οποίο είναι το σώμα και υπόλοιπη περιοχή του κατά πλάτος τόπου στην οποία δεν είναι το σώμα. Μετά από αυτή τη διαίρεση παίρνουμε ξανά το παράδοξο του Διόδωρου που υποτίθεται ότι είχαμε λύσει. Το σώμα δεν μπορεί να κινηθεί ούτε στον τόπο που είναι, ο οποίος είναι ο ακριβής του τόπος, ούτε στον τόπο στον οποίο δεν είναι, που εδώ είναι τα εναπομείναντα μέρη του κατά πλάτος τόπου (αν αφαιρέσουμε τον ακριβή τόπο).

Στις *ΠΥ*, αμέσως μετά τις παραγράφους στις οποίες ο Σέξτος παρουσιάζει την ένστασή του στην κατά-πλάτος-λύση παρουσιάζει δύο εναλλακτικά μοντέλα κατανόσης της κίνησης του σώματος. Το πρώτο μοντέλο είναι αυτό που περιγράφει ως "κίνηση στο πρώτο μέρος πρώτα" και το δεύτερο "κίνηση δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα" (*ΠΥ* III 76: *εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι κατὰ τὸ πρότερον <πρότερον> κινεῖται ἢ κατὰ ἄθρουν μεριστὸν διάστημα*). Ο Σέξτος στην ένστασή του στο *M* είχε πάρει ως δεδομένο ότι την κατά-πλάτος-λύση μπορούσαμε να την κατανοήσουμε μόνο με τους όρους του πρώτου μοντέλου, ενώ στις *ΠΥ* έχει επίγνωση των εναλλακτικών δυνατοτήτων που παρέβλεψε στο *M*. Η διαίρεση του κατά πλάτος τόπου που προτείνει στην ένστασή του στις *ΠΥ* είναι μια κατ' αρχήν δυνατή διαίρεση, αποδεκτή και από τα δύο μοντέλα. Αλλά από αυτό δεν έπεται αναγκαστικά ότι το κινούμενο σώμα χρειάζεται να κινηθεί πρώτα στην πρώτη υποδιαίρεση που είναι ο ακριβής τόπος του, και μετά στη δεύτερη που είναι τα εναπομείναντα μέρη του κατά

[296] *M* X 110: *τοίνυν ἀναιρουμένης ἐπὶ τούτου τῆς κινήσεως οὐθεὶς ἀπολείπεται λόγος ἐπὶ τοῦ κατὰ πλάτος τόπου*.

πλάτος τόπου, όπως ο Σέξτος υποστήριζε στο *Μ*. Το μοντέλο της κίνησης "δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα" (*κατὰ ἄθρουν μεριστὸν διάστημα*), θα μπορούσε να κάνει δυνατή την κίνηση στον κατά πλάτος τόπο αν τον πάρουμε ως σύνολο.[297] Στις *ΠΥ* ο Σέξτος φαίνεται να έχει επίγνωση του ότι η Ζηνώνια ένσταση που του προς αυτή τη λύση στο *Μ* δεν την αναιαρεί αν την δούμε με τους όρους του δεύτερου μοντέλου· αυτός θα πρέπει να είναι ο λόγος για τον οποίο δεν χρησιμοποιεί εδώ αυτή την ένσταση. Έτσι η επιχειρηματολογία του Σέξτου ενάντια στα δύο μοντέλα κατανόησης της κίνησης συμπληρώνει την ένστασή του για την κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου και για αυτό το λόγο έρχεται αμέσως μετά από αυτή την ένσταση.

Στο *Μ* η διαφορά ανάμεσα στον ακριβή και τον κατά πλάτος τόπο μοιάζει να είναι για το Σέξτο μόνο το ότι ο κατά πλάτος τόπος έχει μεγαλύτερη έκταση σε σχέση με τον ακριβή· με τον ίδιο τρόπο που το στάδιο έχει μεγαλύτερο μήκος από τον πήχυ. Αλλά στις *ΠΥ* ο Σέξτος όταν μιλάει για τις διαιρέσεις του κατά πλάτος τόπου δεν υποθέτει ότι τα δύο μέρη που πέρνουμε έχουν και τα δύο ορισμένη έκταση που μπορεί να μετρηθεί με ακρίβεια. Αφήνει έτσι ανοιχτή τη δυνατότητα αυτός ο κατά πλάτος τόπος να μη διαφέρει από τον ακριβή μόνο στο ότι έχει μεγαλύτερη έκταση αλλά μπορεί επίσης να διαφέρει και στο ότι αυτή η έκταση δεν μπορεί να οριστεί με ακρίβεια. Στην επιχειρηματολογία του Σέξτου ενάντια στην κίνηση "δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα" μία από τις εναλλακτικές που εξετάζει ο Σέξτος αναφορικά με το διάστημα στο οποίο μια τέτοια κίνηση ενδεχομένως να λαμβάνει χώρα, είναι το ότι αυτό το διάστημα μπορεί να είναι αόριστο (*ΠΥ* ΙΙΙ 79: *ἀόριστον*), με την έννοια ότι η έκτασή του δεν μπορεί να οριστεί με ακρίβεια. Αυτό που είναι σημαντικό εδώ για μένα είναι ότι ο Σέξτος *δεν απορρίπτει* την έννοια ενός διαστήματος με αόριστη έκταση γιατί αντιπροσωπεύει τον τρόπο με τον οποίο μιλάμε για στον καθ' ημέραν βίο για τον τόπο και για αυτό το λόγο ως ακατάλληλη για την έρευνα των Δογματικών για την αληθινή φύση των πραγμάτων. Ο Σέξτος *απορρίπτει* την κίνηση σε ένα τέτοιο διάστημα εντοπίζοντας προβλήματα που αφορούν

[297] Για την υπόθεση ότι η έννοια της κίνησης *ἀθρόως* σε ένα διαιρετό διάστημα ανήκε σε κάποια Στωική θεωρία για την κίνηση και για μια απόπειρα επεξήγησης των λεπτομεριών μιας τέτοιας θεωρίας βλ. M. White, *The Continuous and the Discrete, Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Οξφόρδη 1992, ιδιαίτερα το υποκεφάλαιο 'Locomotion: the Doctrine of Motion *Athroõs*', σσ. 314-324.

αυτή την έννοια όπως κάνει με το επιχείρημα του σωρίτη στο *ΠΥ* ΙΙΙ 79, αλλά αυτά τα προβλήματα δεν κάνουν αυτή την έννοια λιγότερο νόμιμη ή λιγότερο τεχνική από ότι μια έννοια τόπου –ενάντια στην οποία εντοπίζει πάλι ανάλογα προβλήματα- με ορισμένη έκταση, όπως ο κατ' ακρίβειαν τόπος του σώματος.

Επιπλέον γίνεται σαφές ότι ο Σέξτος είχε επίγνωση των φιλοσοφικών θεωριών που αρνούνταν να συλλάβουν τον κόσμο με τους όρους της γεωμετρικής ακρίβειας που ήταν ουσιώδης στην Αριστοτελική σύλληψη του κόσμου. Σύμφωνα με τον M. White, μια περίπτωση τέτοιων θεωριων ήταν και το Στωικό μοντέλο της κίνησης *ἀθρόως*, της κίνησης "δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα"[298], η συζήτηση για την οποία όπως έχουμε δει έρχεται στις *ΠΥ* αμέσως μετά την ένσταση του Σέξτου για την κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου και όπως υποστήριξα ολοκληρώνει αυτή την ένσταση. Επομένως μόνο το γεγονός ότι ο κατά πλάτος τόπος στερείται τη γεωμετρική ακρίβεια που απαιτεί ο Αριστοτελικός *ἴδιος τόπος* δεν τον καθιστά αναγκαστικά για το Σέξτο μια έννοια του καθ' ημέραν βίου· μπορεί να είναι μια εξίσου τεχνική έννοια τόπου και μπορούμε να δούμε ότι ο Σέξτος της αντιμετωπίζει ως τέτοια.

Ως εδώ λοιπόν έχει γίνει σαφές ότι στις *ΠΥ*, όπως και στο *Μ* στην ένστασή του για την κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου, ο Σέξτος δεν αντιμετωπίζει τον κατά πλάτος τόπο ως μια μη τεχνική έννοια του καθ' ημέραν βίου για τον τόπο, η οποία ως τέτοια δεν είναι κατάλληλη απάντηση στα προβλήματα που θετει η τεχνική συζήτηση των Δογματικών σχετικά με την κίνηση του σώματος. Αλλά χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν ένα ακόμα κρίσιμο σημείο: ο Σέξτος στην ένστασή του των *ΠΥ* στην κατά-πλάτος-λύση αντιπαραθέτει τον κατά πλάτος τόπο που καταχρηστικά λέτεται έτσι (*…ἐν τῷ κατὰ πλάτος <u>καταχρηστικῶς</u> λεγομένῳ τόπῳ…*), με τον ακριβή τόπο στον οποίο κυριολεκτικά μιλώντας βρίσκεται το σώμα (*…ἐν ᾧ μὲν ἔστι <u>κυρίως</u> τὸ κινεῖσθαι λεγόμενον σῶμα, ὡς ἐν τῷ πρὸς ἀκρίβειαν αὐτοῦ τόπῳ*). Και παρακάτων στις *ΠΥ*, αρχίζει τη συζήτηση για τον τόπο (*ΠΥ* ΙΙΙ 119-135) με την

[298] Βλ. *The Continuous and the Discrete, Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Οξφόρδη 1992, ειδικά το υποκεφάλαιο "Locomotion: the Doctrine of Motion *Athroõs*", σσ. 314-324.

ίδια διάκριση. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση προσδιορίζει ως αντικείμενο της έρευνάς του σε αυτό το κεφάλαιο τον ακριβή τόπο ο οποίος αντιπροσωπεύει την *κυρίως* έννοια του τόπου. Όπως σημειώνει, είναι για τον τόπο με αυτή την έννοια που διαφωνούν οι φιλόφοφοι.

> *ΠΥ* III 119: *Τόπος τοίνυν λέγεται διχῶς, κυρίως καὶ καταχρηστικῶς, καταχρηστικῶς μὲν [ὡς] ὁ ἐν πλάτει, ὡς ἐμοῦ ἡ πόλις, κυρίως δὲ ὁ πρὸς ἀκρίβειαν κατέχων, ὑφ' οὗ περιέχομαι πρὸς ἀκρίβειαν. ζητοῦμεν οὖν περὶ τοῦ τόπου <τοῦ> πρὸς ἀκρίβειαν. τοῦτον δὲ οἱ μὲν ἔθεσαν, οἱ δὲ ἀνεῖλον, οἱ δὲ ἐπέσχον περὶ αὐτοῦ.*
>
> Ο τόπος λοιπόν λέγεται με δύο τρόπους, *κυρίως* και *καταχρηστικῶς, καταχρηστικῶς* όπως ο ευρύς (*ἐν πλάτει*) τόπος, για παράδειγμα η πόλη για μένα, και *κυρίως* αυτός που κατέχεται με ακρίβεια (*πρὸς ἀκρίβειαν*), ο οποίος με περιέχει με ακρίβεια. Ερευνούμε λοιπόν για τον τόπο τον *πρὸς ἀκρίβειαν*. Αυτόν κάποιοι τον δέχτηκαν, άλλοι τον αναίρεσαν, και άλλοι επείχαν.

Το ερώτημα εδώ είναι πού στοχεύει μια τέτοια αντιπαράθεση μεταξύ τόπου *ἐν πλάτει* που λέγεται *καταχρηστικῶς*, και τόπου *πρὸς ἀκρίβειαν* στο οποίο το σώμα βρίσκεται *κυρίως* πρώτα στην ένσταση των *ΠΥ* για την κατά-πλάτος-λύση και στη συνέχεια στην εισαγωγή των *ΠΥ* στη συζήτηση για τον τόπο.

Για να αρχίσω από το δεύτερο, η ερμηνεία του Burnyeat θεωρεί αυτό το χωρίο παράλληλο με το *M* X 15, όπου έχουμε την ένσταση του Σέξτου για το επιχείρημα της αντικατάστασης[299]. Οι Annas/Barnes ακολουθούν αυτή την ερμηνεία όταν σε μια υποσημείωση της μετάφρασής τους στο *ΠΥ* III 119, συνδέουν το χωρίο μας με το *M* X 15 και σημειώνουν: "Sextus presumably allows that things have places in the loose sense, a sense accepted by common sense and not invented by the Dogmatists". Αλλά όπως υποστήριξα παραπάνω, η αντιπαράθεση μεταξύ κατά πλάτος τόπου, που αποκαλείται έτσι καταχρηστικά και τόπου κατ' ακρίβειαν, ο οποίος είναι ο *κυρίως* τόπος του σώματος, όπως τη βρίσκουμε στην ένσταση του Σέξτου στην κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου και όπως τη βρίσκουμε ξανά στην εισαγωγή στη συζήτηση για τον τόπο στις *ΠΥ*, δεν είναι ίδια με τη διάκριση αναφορικά με την έννοια του τόπου που βρίσκουμε στην ένσταση του Σέξτου στο επιχείρημα της αντικατάστασης στο *M* X 15. Επομένως θα χρειαζόμασταν

[299] Βλ. Burnyeat, "The Sceptic in His Place and Time", στο *The Original Sceptics*, σ. 101.

μια άλλη ανεξάρτητη απόδειξη για να υποστηρίξουμε την ερμηνεία που θέλει τη διάκριση που βρίσκουμε στην εισαγωγή της συζήτησης για τον τόπο στις *ΠΥ*, να είναι μια διάκριηση ανάμεσα από τη μια μεριά στο πώς μιλάμε για τον τόπο στον καθ' ημέραν βίο και τι αποδέχεται ο βίος ή ο κοινός νους για τον τόπο και από από την άλλη σε μια τεχνική έννοια τόπου που την έχουν επινοήσει οι Δογματικοί.

Στην περίπτωση του "σημείου", όπου ο Σέξτος κάνει μια τέτοια διάκριση και στο *Μ* και στις *ΠΥ*, δεν κάνει καμιά αναφορά στο τι λέγεται σημείο καταχρηστικά και στο τι είναι το σημείο κυρίως, αλλά δηλώνει με σαφήνει και εξηγεί, αφιερώνοντας μια ολόκληρη παράγραφο στις εισαγωγές των σχετικών κεφαλαίων, ότι η *ἀντίρρησις* που ακολουθεί αφορά το "σημείο" που έχουν επινοήσει οι Δογματικοί (*ὑπὸ τῶν δογματικῶν πεπλάσθαι δοκοῦν/ τοῦτο γὰρ ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν*, …, *πέπλασται*) και όχι το σημείο που εμπιστευόμαστε στον καθ' ημέραν βίο (*πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου/τοῦτο παρὰ πᾶσι κοινῶς τοῖς ἐκ τοῦ βίου πεπίστευται χρησιμεύειν*).[300] Ο Σέξτος στην περίπτωση του τόπου, στο *Μ*, δεν έχει καθόλου εισαγωγική παράγραφο στην οποία να προσδιορίζει ποιον τόπο έχει στο στόχαστρο η *ἀντίρρησις* του, και στις *ΠΥ* όπου διευκρινίζει ότι η συζήτηση που ακολουθεί αφορά τον ακριβή τόπο που αποκαλείται έτσι *κυρίως*, και όχι τον κατά πλάτος καταχρηστικά αποκαλούμενο τόπο του σώματος, δεν δίνει καμία επεξήγηση ούτε κάν κάποιον υπαινιγμό ότι ο καταχρηστικά αποκαλούμενος τόπος του σώματος είναι αυτό που ο βίος αποδέχεται ως τόπο των σωμάτων.

---

[300] Βλ. *ΠΥ* II 102: *διττῆς οὖν οὔσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὡς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὡς ὑπὸ τῶν δογματικῶν πεπλάσθαι δοκοῦν. τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου, ἐπεὶ καπνὸν ἰδών τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλὴν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει. ὅθεν οὐ μόνον οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ ἀλλὰ καὶ συναγωνιζόμεθα, τῷ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπιστευμένῳ ἀδοξάστως συγκατατιθέμενοι, τοῖς δ' ὑπὸ τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττομένοις ἀνθιστάμενοι.* και *Μ* VIII 156: *Ἀλλὰ γὰρ δυεῖν ὄντων σημείων, τοῦ τε ὑπομνηστικοῦ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων τὰ πολλὰ χρησιμεύειν δοκοῦντος, καὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ, ὅπερ ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων ἐγκρίνεται, μελλήσομεν πᾶσαν ποιεῖσθαι ζήτησιν καὶ ἀπορίαν οὐ περὶ τοῦ ὑπομνηστικοῦ (τοῦτο γὰρ παρὰ πᾶσι κοινῶς τοῖς ἐκ τοῦ βίου πεπίστευται χρησιμεύειν), ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ· τοῦτο γὰρ ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν, ὡς δυνάμενον τὴν ἀναγκαιοτάτην αὐτοῖς παρέχειν χρείαν, πέπλασται.*

Μόνο η παρατήρηση ότι ο κατά πλάτος τόπος ονομάζεται καταχρηστικά τόπος του σώματος δεν αρκεί για να μας μεταφέρει την ιδέα ότι αυτός είναι ο τόπος στον οποίο στηριζόμαστε ή για τον οποίο μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο. Όπως έχουμε δει, ο Σέξτος με το επιχείρημα του ενάντια στη χρήση καταχρηστικών ονομάτων στην έρευνα για την αληθή φύση των πραγμάτων στο *M* VIII 128[301] αντιπαρατίθεται στην απόπειρα των Στωικών να κερδίσουν νομιμοποίηση για τη χρήση τέτοιων ονομάτων στη φιλοσοφική έρευνα στη βάση του ότι η χρήση τέτοιων ονομάτων είναι νόμιμη όταν μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο· αυτό είναι που ο Σέξτος ονομάζει *εὔηθες* σε αυτά τα συμφραζόμενα. Αλλά αυτή η κριτική δεν συνεπάγεται την άποψη ότι η γλώσσα των φιλοσόφων είναι πράγματι εντελώς απαλλαγμένη, ή ότι είναι δυνατόν να είναι εντελώς απαλλαγμένη από τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων, και περαιτέρω ότι είναι μόνο η γλώσσα του καθ' ημέραν βίου που πράγματι χρησιμοποιεί τέτοια ονόματα. Όπως έχουμε δει στο δεύτερο μέρος του παρόντος κεφαλαίου, η *κατάχρησις* θεωρείτο ότι υπηρετούσε την αναγκαιότητα να δώσουμε ένα όνομα σε πράγματα για τα οποία δεν έχουμε ένα κυριολεκτικό όνομα. Σε αντίθεση με ό,τι ο Burnyeat θεωρει δεδομένο, το να χρησιμοποιούμε ένα όνομα *καταχρηστικῶς* δεν σημαίνει ότι το χρησιμοποιούμε με τρόπο που δεν είναι σωστός (όπως δηλώνει ο όρος "catacrhesis" στην αγγλική γλώσσα), δεν σημαίνει ότι όταν το χρησιμοποιούμε λέμε ανοησίες,[302] ενδεχομένως λόγω άγνοιας ή σύγχυσης. Έτσι, ακόμα και οι φιλόσοφοι μπορεί να καταφύγουν στα καταχρηστικά ονόματα σε περιπτώσεις εννοιών για τις οποίες δεν μας είναι διαθέσιμο κανένα κυριολεκτικό όνομα. Σε αυτές τις περιπτώσεις αυτό που είναι σημαντικό για τους φιλοσόφους είναι το να μπορούν να διακρίνουν ποιο είναι το κυρίως νόημα της λέξης και ποιο είναι

[301] Έχω συζητήσει εκτενώς αυτό το χωρίο στο δεύτερο μέρο του παρόντος κεφαλαίου.

[302] Βλ. Burnyeat, όπ. παρ. σ. 104, και 113 όπου καταλήγει στο ακόλουθο σχόλιο: "So the phrase is nonsense, a misuse of language (*katachresis*)". Ο Burnyeat μοιάζει να έχει παραπλανηθεί από το νόημα της λέξης "catachresis" στην τρέχουσα αγγλική γλώσσα, στην οποία δηλώνει τη μη ορθή, τη λανθασμένη χρήση μιας λέξης, όπως για παράδειγμα όταν χρησιμοποιούμε το *mitigate* αντί για το *militate*. Αλλά είναι σαφές, όπως έχουμε δει (βλ. πιο πριν σσ. 229-233), η *κατάχρησις* την εποχή του Σέξτου είχε διαφορετική σημασία.

κατάχρησις, και αυτό είναι ένα θέμα για το οποίο μπορούσε να προκύψει φιλοσοφική διαφωνία.[303]

Επομένως δεν είναι καθόλου προφανές ότι στόχος του Σέξτου όταν κάνει τη διάκριση μεταξύ τόπου κατά πλάτος και τόπο προς ακρίβειαν στην εισαγωγική παράγραφο στο κεφάλαιο για τον τόπο στις *ΠΥ* είναι να διακρίνει τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου από την τεχνική έννοια του τόπου. Μια άλλη πολύ πιο εύλογη ερμηνεία είναι ότι ο Σέξτος αναφέρεται στη διάκριση που είχε κάνει προηγουμένως στις έννοιες του τόπου στο κεφάλαιο για την κίνηση[304], και για αυτό το λόγο δεν δίνει περαιτέρω εξηγήσεις εδώ για αυτή τη διάκριση. Έτσι λοιπόν έχουμε περισσότερες πιθανότητες να βρούμε σε εκείνα τα συμφραζόμενα το νόημα του να αποκαλεί τον κατά πλάτος τόπο κατάχρηση σε αντίθεση με τον κατ' ακρίβειαν τόπο που παρουσιάζεται ως ο τόπος του σώματος κυρίως.

Αυτοί που εισάγουν αυτή τη διάκριση και προτείνουν ότι το κινούμενο σώμα κινείται στον κατά πλάτος τόπο του, όταν αποκαλούν αυτόν τον τόπο τόπο του σώματος μόνο καταχρηστικά σε αντίθεση με τον ακριβή κυρίως αποκαλούμενο τόπο του σώματος, κάνουν σαφές ότι δεν στοχεύουν στο να απορρίψουν συνολικά τη γεωμετρική ακρίβεια του στενά εφαρμοστού στο σώμα τόπο. Προτείνουν τον κατά πλάτος τόπο, όχι γενικά ως το σωστό τρόπο

---

[303] Βλ. για παράδειγμα πώς ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς παρουσιάζει τις αντίθετες θέσεις των Στωικών και των Περιπατητικών για το σωματικό ή το ασώματον των αιτίων, *Stromata*, VIII 9, 26.1-4: *οἱ μὲν οὖν σωμάτων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια. οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα* (=*SVF* II 345), και πώς ο Σέξτος παρουσιάζει τη διαφωνία μεταξύ Κλεάνθη και Χρύσιππου σχετικά με τη *φαντασία* στο *M* VIII 401: *Ὅτι δὲ οὐκ ἔστιν ἀποδείξεως φαντασία κατὰ τοὺς Στωικούς, δείκνυται πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ κοινότερον παρ' αὐτοῖς διαπεφωνῆσθαι τὸ τί ποτ' ἔστιν ἡ φαντασία· μέχρι γὰρ τοῦ τύπωσιν αὐτὴν λέγειν ἐν ἡγεμονικῷ συμφωνήσαντες περὶ αὐτῆς διαφέρονται τῆς τυπώσεως, Κλεάνθους μὲν <u>κυρίως</u> ἀκούσαντος τὴν μετὰ εἰσοχῆς καὶ ἐξοχῆς νοουμένην, Χρυσίππου δὲ καταχρηστικώτερον ἀντὶ τῆς ἀλλοιώσεως.*

[304] Αν αυτό ισχύει, τότε το γεγονός ότι στο *M* το κεφάλαιο για τον τόπο βρίσκεται πριν από αυτό για την κίνηση θα μπορούσε να είναι μια εξήγηση για το γιατί δεν έχουμε στο *M* μια εισαγωγική παράγραφο που να αναφέρεται στη διάκριση μεταξύ τόπου κατά πλάτος και τόπου κατ' ακρίβειαν. Ο Σέξτος ενδέχεται να μην αναφέρεται σε αυτή τη διάκριση εδώ ακριβώς γιατί σε αυτό το έργο του δεν έχει αναφερθεί ακόμα στον κατά πλάτος vs. κατ' ακρίβειαν τόπο, πράγμα που κάνει παρακάτων στη συζήτηησ για το παράδοξο του Διόδωρου ενάντια στην κίνηση.

να σκεφτόμαστε για τον τόπου του σώματος, αλλά ως ένα είδος τόπου που χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν για να εξηγήσουμε την κίνηση του σώματος. Το ότι προτείνουν ότι το σώμα κινείται στον κατά πλάτος τόπο του δεν σημαίνει ότι ο τόπος του σώματος κυριολεκτικά (*κυρίως*) μιλώντας δεν είναι ο στενά εφαρμοστός τόπος του, αλλά μόνο ότι το σώμα δεν κινείται σε αυτόν τον τόπο.

Τώρα μπορούμε να καταλάβουμε γιατί το να αποκαλούμε αυτό τον ευρύ τόπο στον οποίο κινείται το σώμα, τόπο αυτού του σώματος, θεωρείται *κατάχρησις*. Το γεγονός ότι το κινούμενο σώμα δεν κινείται στον τόπο του μιλώντας κυριολεκτικά, δηλαδή στον ακριβή του τόπο, δεν σημαίνει ότι εάν κινείται, αναγκαστικά κινείται στον τόπο στον οποίο δεν βρίσκεται, δηλαδή εκεί που δεν είναι, όπως υποστηρίζει το παράδοξο του Διόδωρου. Κάτι τέτοιο ακούγεται παράδοξο. Για παράδειγμα το νερό της θάλασσας δεν είναι ο τόπος του πουλιού που πετάει στον αέρα, αλλά προφανώς το πουλί δεν κινείται στο νερό της θάλασσας. Αλλά μπορούμε να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι σε σχέση με τον τόπο που ενώ δεν είναι ο τόπος του κινούμενου σώματος, το σώμα μπορεί να κινείται μέσα σε αυτόν: είναι ένας τόπος που έχει ως μέρος του, ως υποδιαίρεσή του, τον κυρίως τόπο του σώματος. Χρειαζόμαστε επομένως ένα όνομα για αυτόν ειδικά τον τόπο που δεν είναι ο κυρίως τόπος του σώματος, αλλά και δεν είναι και μόνο ένας τόπος που δεν είναι ο τόπος του σώματος. Για να δημιουργήσουν ένα τέτοιο όνομα, οι φιλόσοφοι που πρότειναν αυτή τη διάκριση επέκτειναν το όνομα "τόπος του σώματος" σε μια περιοχή που περιέχει τον ακριβή τόπο του σώματος, αλλά είναι έχει μεγαλύτερο έυρος και αντιστοιχεί σε μια μεταγαλύτερη έκταση, και ακριβώς επειδή είναι μεγαλύτερη επιτρέπει την κίνηση του σώματος. Το να πούμε αυτή η ευρύτερη περιοχή είναι ο τόπος του σώματος είναι *κατάχρησις,* εφόσον ως κατάχρηση κατανοούσαν την επέκταση τηε χρήσης ενός κυριολεκτικού ονόματος προκειμένου να δοθεί ένα όνομα σε κάτι για το οποίο δεν έχουμε ένα κυριολεκτικό όνομα.

Ο κατά πλάτος τόπος δεν είναι κατά πλάτος λόγω του ότι μιλάμε για τον τόπο ασαφώς ή με την ευρεία έννοια, χωρίς να μας ενδιαφέρει να προσδιορίσουμε με ακρίβεια την έννοια του τόπου στην οποία στηριζόμαστε. Ο κατά πλάτος

τόπος είναι πλατύς με την έννοια ότι αναφέρεται σε μια πραγματική έκταση που έχει αρκετό εύρος ώστε να επιτρέπει στο σώμα να κινηθεί μέσα σε αυτόν. Το να ονομάζουμε αυτή την περιοχή, "τόπο του κινούμενου σώματος" είναι *κατάχρησις*, με την έννοια ότι είναι απόκλιση από την ορθή και την *κυρίως* έννοια του όρου, αλλά την ίδια στιγμή είναι αποτέλεσμα της τεχνικής επεξεργασίας των φιλοσόφων και δεν οφείλουμε αυτό τον όρο στην ασάφεια και την ατέλεια της γλώσσας του καθ' ημέραν βίου από την οποία οι φιλόσοφοι πασχίζουν να αποκαθάρουν τη γλώσσα και εξαιτίας της οποίας θεωρούν τη γλώσσα του καθ' ημέραν βίου κατώτερη σε σχέση με τη φιλοσοφική τεχνικά επεξεργασμένη γλώσσα. Είναι η τεχνική επεξεργασία των φιλοσόφων, η οποία δίνει λαμβάνει υπ' όψιν όλα τα παράδοξα και τα θεωρητικά προβλήματα στα οποία εμπλέκεται η έννοια που ερευνάται, που οδηγεί στην εισαγωγή μια τέτοιας έννοιας τόπου του κινούμενου σώματος. Για αυτό και αποτελεί μια αξιόλογη προσπάθεια να λυθεί το φιλοσοφικό πρόβλημα που θέτει το παράδοξο του Διόδωρου, όπως αναγνωρίζει ο Σέξτος στις *ΠΥ*.

Είναι ξεκάθαρο λοιπόν ότι ο κατά πλάτος τόπος σε αυτά τα συμφραζόμενα δεν αντιπροσωπεύει τις έννοιες που έχουμε *ἀφελῶς*· αντίθετα είναι μια τεχνική έννοια ακριβώς όπως και η έννοια του τόπου κατ' ακρίβειαν. Επομένως όταν ο Σέξτος στις *ΠΥ* στην εισαγωγή του στη συζήτηση για τον τόπο δηλώνει ότι η *ἀντίρρησις* αφορά τον τόπο κατ' ακρίβειαν, τον τόπο στον οποίο *κυρίως* βρίσκεται το σώμα, σε αντίθεση με το τον κατά πλάτος τόπο του σώματος που ονομάζεται έτσι μόνο *καταχρηστικῶς*, ο στόχος του δεν είναι να περιορίσει το πεδίο του σκεπτικισμού ώστε να αφήνει έξω από αυτό την έννοια του τόπου που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο. Επί πλέον δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η προτεραιότητα του κατ' ακρίβειαν τόπου του σώματος σε σχέση με τον κατά πλάτος τόπο του, που οφείλεται στο ότι ο πρώτος είναι ο *κυρίως* τόπος του σώματος ενώ ο δεύτερος ονομάζεται έτσι μόνο *καταχρηστικῶς*, αφορά τη διάκριση του Σέξτου (όπως τη βρίσκουμε στην ένστασή του στο επιχείρημα της αντικατάστασης) μεταξύ της έννοιας του τόπου που επιχειρούν να συγκροτήσουν οι φιλόσοφοι και της έννοιας του τόπου που έχουμε *ἀφελῶς*.

Επομένως αντίθετα με τους ισχυρισμούς του Burnyeat, δεν έχουμε καμία ένδειξη ότι στις *ΠΥ* στην εισαγωγή στη συζήτηση για τον τόπο και στην κριτική του Σέξτου στην κατά-πλάτος-απάντηση στο Διόδωρο ο Σέξτος δεσμεύται σε κάποιου είδους προτεραιότητα των φιλοσοφικών εννοιών σε σχέση με έννοιες και τους τρόπους με τους οποίους μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο. Αντίθετα, στην ένστασή του για το επιχείρημα της αντικατάστασης ο Σέξτος διακρίνει περιγραφικά τα δύο πλαίσια, αυτό της επικοινωνίας στον καθ' ημέραν βίο και αυτό της έρευνας των Δογματικών. Διακρίνει από τη μια μεριά τις απαραίτητες απαιτήσεις που πρέπει να ικανοποιούν οι έννοιες που επιχειρούν να συγκροτήσουν οι Δογματικοί στην έρευνά τους για τη φύση των πραγμάτων και από την άλλη έναν τρόπο εκφοράς λόγου που ταιριάζει στον καθ' ημέραν βίο, και διαμορφώνεται απουσία αυτών των απαιτήσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, η παρατήρηση του Σέξτου ότι οι έννοιες που έχουμε *ἀφελῶς* δεν μπορεί να αποτελούν τη σωστή απάντηση στα προβλήματα που θέτει η έρευνα των Δογματικών φιλοσόφων δεν τον δεσμεύει σε οποιαδήποτε συγκριτική αξιολόγηση των τεχνικών εννοιών και των εννοιών του ξαθ' ημέραν βίου, ούτε στο ότι οι πρώτες έχουν κάποιου είδους προτεραιότητα σε σχέση με τις δεύτερες.

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Μπορούμε τώρα να οδηγηθούμε σε μερικά γενικά συμπεράσματα για το χαρακτήρα της Σκεπτικής αντίρρησης και τον ειδικό λόγο.

Όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, ο Σέξτος στο *Προς Γραμματικούς* εκφράζει την άποψη ότι η Δογματική φιλοσοφία είναι ένα διακριτό πλαίσιο εκφοράς λόγου στο οποίο, όπως και στις άλλες επιστήμες, έχουμε αποδοχή συγκεκριμένων όρων που δημιουργούν μια διακριτή *συνήθεια*. Αλλά τώρα μπορούμε να καταλάβουμε ότι αυτό που κάνει τα μέρη της Δογματικής φιλοοσοφίας ένα διακριτό πλαίσιο εκφοράς λόγου και τα όσα λένε οι Δογματικοί ένα διακριτό είδους λόγου (discourse), δεν είναι μόνο το ότι όλοι οι Δογματικοί φιλόσοφοι αποδέχονται συγκεκριμένους τεχνικούς όρους, όπως π.χ. τους όρους "κριτήριο αληθείας", "απόδειξη", "σύζευξη", και γενικά τους τεχνικούς όρους που προσιδιάζουν στο δικό τους

τους ιδίωμα. Στο λόγο των Δογματικών μπορούμε να βρούμε όρους που καλύπτουν όλο το φάσμα μεταξύ όρων που μπορούμε εύκολα να τους αναγνωρίσουμε ως τεχνικούς φιλοσοφικούς όρους όπως το *καθ' ὃ περιαιρουμένου* και το *διὰ δύο τροπικῶν θεώρημα* (που τα χρησιμοποιεί ο Σέξτος ως εξειδικευμένους τεχνικούς όρους στο *ΠΥ* ΙΙ 3[305]), και όρων που ακούγονται εντελώς κοινοί όπως "άνθρωπος" ή "θεός". Μπορούμε επίσης α βρούμε, από τη μια, απλές παρατηρήσεις γαι το πώς είναι τα πράγματα, όπως οι παρατηρήσεις που χρησιμοποιεί ο Σέξτος όταν ισχυρίζεται ότι το μείγμα του μαύρου με το άσπρο δεν είναι περισσότερο μαύρο από ότι είναι άσπρο, και από την άλλη, τεχνικά επεξεργασμένα περίπλοκα επιχειρήματα. Όλα αυτά χρησιμοποιούνται σωστά σε αυτό το πλαίσιο αν υπηρετούν τα διακριτά κριτήρια που θέτει αυτό το πλαίσιο για τη σύλληψη της αληθινής φύσης των πραγμάτων. Ένα από τα πιο σημαντικά κριτήρια που θέτει για αυτό το σκοπό είναι η συμμόρφωση με ένα ιδεώδες ακρίβειας στη συγκρότηση των εννοιών, των ορισμών, των κρίσεων και των θεωριών που σε αυτό το πλαίσιο εκλαμβάνεται ως ορθό. Είναι η επιδίωξη αυτού του ιδεώδους ακρίβειας που καθιστά εξίσου τεχνικές και την έννοια "άνθρωπος" όπως επιχειρούν να τη συγκροτήσουν οι Δογματικοί και την έννοια για παράδειγμα της "σύζευξης", ή οποιεσδήποτε έννοιες μπορεί να ηχούν κοινές ή τεχνικές. Δεν υπάρχει ανάμεσα στους Δογματικούς γενική συμφωνία για το ποιο είναι το σωστό περιεχόμενο για παράδειγμα της έννοιας "άνθρωπος", αλλά υπάρχει συναίνεση για το ιδεώδες που πρέπει να ακολουθηθεί στη φιλοσοφική συγκρότηση των εννοιών.

Η επιδίωξη αυτού του ιδεώδους ακρίβειας διακρίνει για το Σέξτο το λόγο των Δογματικών από το λόγο που εκφέρεται στον καθ' ημέραν βίο. Δεν είναι ότι στις περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου δεν χρειάζεται να ή δεν έχουμε την πρόθεση να είμαστε ακριβείς όταν εκφράζουμε αυτό που θέλουμε να πούμε, όταν για παράδειγμα δίνουμε πληροφορίες ή κάποια εντολή ή όταν συνεργαζόμαστε σε κάτι που κάνουμε. Αντίθετα, κάποιες φορές, για παράδειγμα σε μια εγχείρηση, η ίδια η ζωή μπορεί να εξαρτάται από το πόσο

[305] Βλ. για αυτούς τους όρους τις υποσημειώσεις 157 και 158 στο προηγούμενο κεφάλαιο.

ακριβείς είμαστε. Αλλά ή ακρίβεια που επιδιώκουμε σε περιστάσεις του βίου είναι σαφώς διακριτή από την ακρίβεια στην οποία στοχεύουν οι Δογματικοί φιλόσοφοι.

Στις περιστάσεις του βίου η ακρίβεια των λεγομένων μας μετριέται ανάλογα με το πόσο αποτελεσματικά και χωρίς παρανοήσεις επικοινωνούμε. Για αυτό το λόγο πέρνουμε υπ' όψιν το σε ποιον μιλάμε κάθε φορά, τις περαιτέρω πληροφορίες που μας δίνει το πλαίσιο εκφοράς του λόγου μας, το νόημα που αυτό το πλαίσιο εκφοράς υποδεικνύει και τέλος το πόσο αποτελεσματικά μεταφέρεται μια πληροφορία, εκτελείται μια εντολή κλπ. Αν κάποις σε μια συνομιλία έχει αντιρρήσεις για την ανάλυση κάποιου και πει: "Κέρδος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε", εύκολα θα κατανοούσαμε το τι θέλει να πει, για παράδειγμα ότι δεν χρειάζονται περίπλοκες οικονομικές αναλύσεις, ή ότι όσοι χρησιμοποιούν τέτοιες περίπλοκες αναλύσεις σε αυτή την περίπτωση το κάνουν για να θολώσουν την εικόνα της πραγματικότητας. Στο βαθμό που είναι ξεκάθαρο στους συνομιλητές του το τι θέλει να πει, είναι και αρκούντος ακριβής. Μια ένσταση παρόμοια με αυτή που είδαμε να εγείρεται ενάντια στην ανάλογη ρήση του Δημόκριτου για τον άνθρωπο, για παράδειγμα ότι "και τον σκύλο τον γνωρίζουμε όλοι αλλά δεν είναι κέρδος", θα ηχούσε παράλογη, αν όχι τρελή, και σε κάθε περίπτωση δεν είναι μια ένσταση που δείχνει ότι αυτή η ρήση δεν διαθέτει την απαραίτητη για μια αποτελεσματική επικοινωνία ακρίβεια.

Η ακρίβεια στην οποία στοχεύουν οι Δογματικοί και που θεωρούν ότι τους δίνει τη δικαιοδοσία να δώσουν την κατάλληλη απάντηση στα φιλοσοφικά ερωτήματα δεν είναι αυτού του είδους. Οι Δογματικοί στοχεύουν στην ακρίβεια επιδιώκοντας να πετύχουν την κατάλληλη διατύπωση που αντικατοπτρίζει ορθά την πραγματικότητα. Το νόημα σε μια τέτοια διατύπωση θα έπρεπε να μην οφείλει τίποτα στο επικοινωνιακό πλαίσιο. Η κατάλληλη και ορθή διατύπωση στην οποία στοχεύουν οι Δογματικοί θα έπρεπε να είναι αποκαθαρμένη από όλη την αοριστία ως προς την αναφορά στην πραγματικότητα που χαρακτηρίζει τις εκφορές λόγου στον καθ' ημέραν βίο και η οποία δεν υπονομεύει την ακρίβεια που είναι απαραίτητη στην

επικοινωνία. Μια τέτοια διατύπωση θα έπρεπε ιδεωδώς να ήταν τόσο σαφής που μπορούσε να αντισταθεί στο διαλεκτικό έλεγχο ο οποίος συστηματικά αγνοεί τις περαιτέρω πληροφορίες και το νόημα που ένα συγκεκριμένο πλαίσιο εκφορά δίνει σε όρους και διατυπώσεις, εφόσον, όπως έχουμε δει στην περίπτωση της ρήσης του Δημόκριτου, είναι ακριβώς αυτή η αοριστία ως προς την αναφορά που εκμεταλλεύεται ο διαλεκτικός έλεγχος.

Με παρόμοιο τρόπο, στην περίπτωση που στον καθ' ημέρν βίο τοποθετούμε πράγματα στη θέση τους και μιλάμε *ἁφελῶς* ενδεχομένως να προσδιορίσουμε ή να μην προσδιορίσουμε, ενδεχομένως να μας ενδιαφέρει ή να μην μας ενδιαφέρει να προσδιορίσουμε με γεωμετρική ακρίβεια τη θέση των αντικειμένων. Σε κάποιες περιπτώσεις, ανάλογα με το πλαίσιο, κάποιες φορές όταν μας το ζητάνε –όταν κάτι τέτοιο έχει νόημα-, μπορεί να μας απασχολεί να επιτύχουμε μια τέτοια γεωμετρική ακρίβεια. Αλλά όσο ακριβείς κι αν είμαστε για τη θέση των σωμάτων σε περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου, προσδιορίζοντας για παράδειγμα ότι ο τόπος κάποιου υγρού είναι η εσωτερική επιφάνεια του αμφορέα, ή δίνοντας τις γεωγραφικές συντεταγμένες, εξακολουθούμε να μιλάμε χωρίς να έχουμε ξεκάθαρη άποψη για, ή χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν το είδος των διακρίσεων που ο φυσικός φιλόσοφος θεωρεί απαραίτητο να ληφθούν υπ' όψιν προκειμένου να συγκροτηθεί η ακριβής έννοια του τόπου. Στον καθ' ημέραν βίο αυτές οι διακρίσεις δεν έχουν καμία θέση όσο ακριβείς κι αν ενδέχεται να είμαστε για τη θέση κάποιου πράγματος.

Για παράδειγμα, μπορούμε να φανταστούμε κάποιους λόγους που θα ταίριαζαν σε κάποια περίσταση του καθ' ημέραν βίου για να ζητήσουμε τις γεωγραφικές συντεταγμένες ενός σπιτιού. Αλλά αν κάποιος μας ρωτήσει πράγματα όπως, "Είναι ο ακριβής τόπος του σπιτιού σώμα ή όχι", πρώτα από όλα θα ήταν σαφές ότι δεν θέτει ένα τέτοιο ερώτημα προκειμένου να προσδιορίσει με ακρίβεια την τοποθεσία του σπιτιού, και δεύτερον, ενδεχομένως να σκεφτόμασταν ότι είναι φιλόσοφος και χρειάζεται τη βοήθειά μας για να διερευνήσει κάποιο σχετικό φιλοσοφικό ζήτημα, ή αν δεν είχαμε καμία εξοικείωση με τη φιλοσοφία μπορεί ακόμα και να φτάναμε να

υποθέσουμε ότι είναι παρανοϊκός. Οι ερωτήσεις που συνήθως κάνουμε προκειμένουμε να κάνουμε πιο συγκεκριμένη την τοποθεσία ενός πράγματος δεν είναι οι ίδιες με αυτές που απασχολούν το φιλόσοφο προκειμένου να κάνει πιο συγκεκριμένη την έννοια του "τόπου" ώστε να φτάσει σε μια ακριβή έννοια η οποία να ικανοποιεί το ιδεώδες της ακρίβειας, ιδεώδες στο οποίο επιδιώκουν να φτάσουν μέσα από την έρευνά τους για την αληθή φύση των πραγμάτων. Έτσι λοιπόν σε σχέση με την ακρίβεια της έννοιας "τόπος", η ενασχόλησή μας με τη θέση ή τον τόπο διαφόρων πραγμάτων στον καθ' ημέραν βίο και η έρευνα των φυσικών φιλοσόφων για την έννοια "τόπος" είναι δύο διακριτά πλαίσια. Ο Σέξτος όχι μόνο δεν αδυνατεί να διακρίνει αυτά τα δύο πλαίσια, αλλά στηρίζει την ένστασή του για το επιχείρημα της αντικατάστασης όχι στη γεωμετρική ακρίβεια του τόπου την οποία ενδεχομένως να επιδιώκουμε και στον καθ' ημέραν βίο και στη φιλοσοφική έρευνα, αλλά στο είδος της εννοιακής ακρίβειας που ειδιώκει η έρευνα των δογματικών και την οποία απλά αγνοούμε στην ενασχόλησή μας με τον τόπο και την τοποθέσητη πραγμάτων στον καθ' ημέραν βίο. Το ιδεώδες της ακρίβειας που καθοδηγεί τους Δογματικούς στην έρευνά τους για τις έννοιες των πραγμάτων στηρίζεται σε διακρίσεις οι οποίες δεν μας απασχολούν, όσο ακριβείς κι αν χρειαστεί να είμαστε, όταν μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο ή όταν μιλάμε *ἀφελῶς*. Από μια περιγραφική σκοπιά, όσον αφορά αυτές τις διακρίσεις, το ιδεώδες της ακρίβειας που ακολουθούν οι Δογματικοί προσιδιάζει στην έρευνα τους για την αληθινή φύση των πραγμάτων· περιορίζεται σε αυτό το πλαίσιο και δεν είναι αυτονόητα παρόν όταν μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο ή όταν μιλάμε *ἀφελῶς*, όσο ακριβείς κι αν χρειαστεί να γίνουμε.

Ωστόσο, όπως κι αν είναι τα πράγματα από μια περιγραφική σκοπιά, για τους Δογματικούς το ιδεώδες της ακρίβειας που ακολουθούν στις έρευνές του μπορεί να είναι λειτουργήσει ως μέτρο όχι μόνο για τη φιλοσοφική γλώσσα αλλά και για την γλώσσα του καθ' ημέραν βίου. Στην ένσταση του Σέξτου στην Στωική θέση για τη σύζευξη, όπου ο Σέξτος μιλάει φορώντας το προσωπείο των Δογματικών, μπορούμε να διακρίνουμε την υπόθεση ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο έχει, επί της αρχής,

συγκρίσιμες με αυτές της φιλοσοφικής γλώσσας αξιώσεις να σημαίνει πλήρως και αληθώς, και συγκρίσιμες απαιτήσεις για ονόματα που αναπαριστούν πιστά την αληθή φύση των πραγμάτων· μόνο που στον καθ' ημέραν βίο τις παραμερίζουμε καθώς στηριζόμαστε σε ένα κατώτερο είδος αλήθειας που συνάδει με τη *δόξα*. Εφαρμόζοντας έτσι το ιδεώδες της ακρίβειας και στις δύο, στην γλώσσα και τις έννοιες του καθημέραν βίου και στη γλώσσα και στις έννοιες που επιδιώκουν να συγκροτήσουν οι Δογματικοί φιλόσοφοι, διακρίνουν τα πρώτα ως κατώτερα και τα δεύτερα ως ανώτερα και κυρίαρχα. Αλλά οι Σκεπτικοί δεν δεσμεύονται σε μια τέτοια προκατειλημένη διάκριση ανάμεσα στα δύο πλαίσια εκφοράς λόγου, παρόλο που την επικαλούνται *ad hominem*, όπως κάνει ο Σέξτος στην ένστασή του για τη Στωική θέση για τη σύζευξη.

Την ίδια στιγμή οι Σκεπτικοί δεν δεσμεύονται ούτε όταν μπαίνουν, ούτε όταν βγαίνουν από το πεδίο των ερευνών των Δογματικών να υιοθετήσουν τις απόψεις των Δογματικών για τη γλώσσα και τις έννοιες του καθ' ημέραν βίου. Όπως είδαμε στο τρίτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής οι Σκεπτικοί δεν δεσμεύονται να μπουν στο πεδίο των ερευνών των Δογματικών υιοθετώντας την άποψη ότι κάποιοες έννοιες, όπως δίνονται στη χρήση τους στον καθ' ημέραν βίο, για παράδειγμα οι κοινές έννοιες των Στωικών ή οι προλήψεις των Επικουρείων, μπορούν να μας παρέχουν μια βασική γνώση της φύσης των πραγμάτων στην οποία μπορούμε να στηριχτούμε για προχωρήσουμε περισσότερο. Καμιά σύλληψη του πραγματικού μέσω των εννοιών που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο δεν αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την είσοδο των Σκεπτικών σε αυτό το πεδίο ερευνών. Αντιθέτως ο Σέξτος δείχνει στους Δογματικούς ότι και οι ίδιοι πρέπει να αποδεσμευτούν από μια τέτοια υπόθεση προκειμένου να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά το παράδοξο του Μένωνα. Όποια άποψη κι αν έχουν οι Δογματικοί και οι Σκεπτικοί για τη γλώσσα και τις έννοιες του βίου, σύμφωνα με το Σέξτο, και οι μεν και οι δε χρειάζεται να προχωρήσουν στις έρευνες για τα αδηλα υιοθετώντας τη στάση του *νοεῖν ἁπλῶς*, την οποία ο Σέξτος εισήγαγε και περιέγραψε ως "απλά σκέφτομαι κάτι" χωρίς ταυτόχρονα να βεβαιώνω ότι υπάρχουν ή είναι πραγματικά εκείνα για τα οποία μιλάω (*ΠΥ* II 4).

Ο Σκεπτικός δεν δεσμεύεται ούτε από τα αποτελέσματα της έρευνας των Δογματικών να θεωρήσουν, όπως κάνουν οι Δογματικοί, ότι οι έννοιες και η γλώσσα του βίου είναι κατώτερες από τις αντίστοιχες έννοιες και τη γλώσσα της φιλοσοφίας των Δογματικών και ότι έχουν ανάγκη την πρόοδο που υποτίθεται ότι είχε επιτύχει η τεχνική επεξεργασία στην οποία υπέβαλλαν οι Δογματικοί τις κοινές μας έννοιες. Οι Σκεπτικοί έχουν δείξει ότι οι Δογματικοί δεν έχουν καταφέρει να συγκροτήσουν έννοιες που να ικανοποιούν το ιδεώδες τους για την ακρίβεια και να συλλαμβάνουν την αληθινή φύση των πραγμάτων. Οι εκφορές του καθ' ημέρνα βίου επικρίνονται για το ότι στερούνται ακρίβειας και για το ότι είναι κατώτερες εκφορές λόγου αν τις μετρήσουμε με τις ακριβείς έννοιες και διατυπώσεις που αντικατοπτρίζουν την αληθινή φύση των πραγμάτων, και αυτό το μέτρο θα μπορούσε να επιβληθεί μόνο αν τέτοιες έννοιες και διατυπώσεις υπάρχουν πραγματικά. Επιπλέον όπως έχουμε δει, ο Σέξτος σαφώς αρνείται την ιδέα ότι οι δραστηριότητες και η γλώσσα του βίου χρειάζονται την υπεράσπιση μιας φιλοσοφικής ερμηνείας των εννοιών που εμπλέκονται σε αυτές. Για το Σέξτο το είδος του διαλεκτικού ελέγχου που υποτίθεται ότι οδηγούσε τους ανθρώπους του βιου σε παράδοξα που δεν μπορούσαν να τα απαντήσουν όπως π.χ. τον κερατίνη λόγο, είναι σοφίσματα που δεν αντιπροσωπεύουν καμιά πραγματική απειλή για τις δραστηριότητες του βίου. Όσο ανίσχυρες και ακατάλληλες κι αν θεωρούνταν οι έννοιες και η γλώσσα του βίου ως αναπαραστάση των πραγμάτων στην αληθινή τους φύση, τις χρησιμοποιούμε εκ των πραγμάτων χωρίς πρόβλημα για πρακτικούς σκοπούς.

Ο τρόπος με τον οποίο οι Δογματικοί φιλόσοφοι κατανοούν και αξιολογούν τις έννοιες και τη γλώσσα του βίου παίζει σημαντικό ρόλο ήδη στο πρώτο βήμα με το οποίο στράφηκαν στο δρόμο που ακολουθούν για να λύσουν τα φιλοσοφικά προβλήματα. Κάνοντας αυτό το βήμα οι Δογματικοί άφησαν πίσω την απορία και τους αντικρουόμενους λόγους και προχώρησαν την απόπειρα να απαντήσουν ερωτήματα του τύπου "τι εστί χ;", εδραιώνοντας τη φιλοσοφία ως μια έρευνα που αναζητά την αλήθεια μέσα από την διασάφηση και την επεξεργασία των εννοιών μας. Οι Σκεπτικοί, απορρίπτοντας την ιδέα ότι η βασική γνώση που υποτίθεται ότι μας παρέχουν οι κοινές μας έννοιες είναι η βάση πάνω στην οποία θα θεμελιωθεί η περαιτέρω γνώση για τα άδηλα και

αναδεικνύοντας τα αδιέξοδα στα οποία οδηγεί η έρευνα των Δογματικών, απορρίπτουν και οποιαδήποτε δέσμευση σε αυτόν τον τύπο φιλοσοφικής έρευνας. Οι Σκεπτικοί δεν μοιράζονται με τους Δογματικούς την άποψη ότι εάν πρόκειται να ερευνήσουμε στο πεδίο της φιλοσοφίας ο μόνος τρόπος για να το κάνουμε αυτό είναι να ερευνούμε στοχεύοντας στο να αποσαφηνίσουμε τον τρόπο που μιλάμε προκειμένου μέσα από τον αποσαφηνισμένο λόγο να οδηγηθούμε στην αλήθεια των πραγμάτων. Δεν δέχονται ότι μόνο αν ανάγουμε όλα τα απορητικά ερωτήματα σε ερωτήματα του τύπου "τι εστί…;" είμαστε στο σωστό δρόμο έρευνας για να βρούμε την απάντησή τους. Παρ' όλο που οι Σκεπτικοί εμπλέκονται σε αυτό το είδος έρευνας, εμπλέκονται όμως μόνο *ad hominem*.

Αποσαφηνίζοντας τη μία πρωταρχική σημασία των λέξεών μας και συλλαμβάνοντας σωστά τις έννοιες των πραγμάτων, οι Δογματικοί πίστευαν ότι μπορούσαν να βάλουν τέλος στην συνεχή ανάδυση διαφορετικών απόψεων και στην ανωμαλία των πραγμάτων που ταράζει τους ανθρώπους και τους στρέφει στη φιλοσοφία. Αλλά μοιάζει να έκαναν αυτό που λέει το ανέκδοτο. Ένας μεθυσμένος μια σκοτεινή νύχτα ψάχνει τα κλειδιά του στο φως μια δημόσιας λάμπας στη μέση του δρόμου. Ένας περαστικός προσφέρεται να τον βοηθήσει και έτσι ψάχνουν και οι δύο να βρουν τα κλειδιά. Μετά από λίγη ώρα χωρίς αποτέλεσμα, ο περαστικός ρωτάει: "μα πού σου πέσανε αυτά τα κλειδιά; Είσαι σίγουρος ότι πέσανε εδώ;", "Όχι, καθόλου!" απαντάει ο μεθυσμένος, "αλλά ψάχνω εδώ γιατί θεώρησα ότι εδώ έχουμε τουλάχιστον αρκετό φως για να τα βρούμε". Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τους Δογματικούς. Ερευνούν σε ένα συγκεκριμένο δρόμο, παράγοντας όλο και περισσότερες τεχνικές διακρίσεις και λεπτομέριες, γιατί θεωρούν ότι εδώ υπάρχει αρκετό "φως" για να βρουν την αλήθεια. Αλλά η άποψη ότι εδώ βρίσκεται η απάντηση στα πρωταρχικά φιλοσοφικά ερωτήματα στηρίζεται σε μια συγκεκριμένη άποψη για τη γλώσσα που κάνει αυτή την έρευνα να δείχει πολλά υποσχόμενη. Έτσι λοιπόν η έρευνα των Δογματικών ήδη από την αρχή της και πριν ακόμα φτάσε σε οποιαδήποτε θετικά αποτελέσματα, στηρίζεται σε υποθέσεις που είναι δογματικές. Η στρατηγική του Σέξτου δείχνει μια βαθύτερη κατανόηση του παραδοσιακού φιλοσοφικού εγχειρήματος. Ο

Σέξτος διακρίνει αυτές τις δογματικές υποθέσεις και αποστασιοποιεί τη δική του Σκεπτική φιλοσοφία από αυτές.

Βιβλιογραφία

Οι αναφορές στο κείμενο του Σέξτου ακολουθούν την παρακάτω εκδόση:

Mutschmann, H. και Mau, J., *Sexti Empirici Opera*, 3 τόμοι, Λειψία 1912-58.

Οι μεταφράσεις που δίνω εχουν στηριχτεί στα ακόλουθα βιβλία:

Annas, J., και Barnes, J., *Outlines of Scepticism*, Καίμπριτζ 1994.

Bett, R., *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*, Οξφόρδη 1996.

Bett, R., *Sextus Empiricus:Against the Logicians*, Καίμπριτζ 2005.

Blank, D. L., *Sextus Empiricus: Against the Grammarians*, Οξφόρδη 1998.

Bury, R. G., *Sextus Empiricus*, 4 τόμοι, Loeb Classical Library, Καίμπριτζ 1933-49.

Davidson Greaves, D., *Greek and Latin Music Theory: Sextus Empiricus, Against the Musicians*, Lincoln 1986.

Mates, B., *The Sceptic Way*, Οξφόρδη 1996.

Δημόπουλος Στ., *Σέξτος ο Εμπειρικός, Πυρρώνειες Υποτυπώσεις Α΄*, Ζήτρος 2002

Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία που παραθέτω εδώ περιορίζεται σε έργα στα οποία αναφέρομαι στο κυρίως κείμενο και στις υποσημειώσεις:

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ 1999.

Annas, J., "Sextus Empiricus and the Peripatetics", *Elenchos* 13, 1992, σσ. 201-31.

Annas, J. και Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Καίμπριτζ 1985.

Atherton, C., "What every grammarian knows?", *Classical Quarterly* 46, σσ. 239-260.

Bailey, A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism,* Οξφόρδη 2002.

Barnes, J., "Scepticism and the Arts" στο R. J. Hankinson (επιμ.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron* 21. 2*)*, 1988, σσ. 53-77.

_____, *The Toils of Scepticism*, Καίμπριτζ 1990.

_____, "Meaning, Saying and Thinking", στο K. Döring και T. Ebert (επιμ.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, σσ. 47-61.

_____, "The Beliefs of a Pyrrhonist", στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics,* Καίμπριτζ 1997, σσ. 58-91.

Bett, R. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism,* Καίμπριτζ 2010.
_____, "Introduction", στο Bett, R. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism,* Καίμπριτζ 2010, σσ. 1-10.

Βιρβιδάκης, Στ., "Τα είδη της συγκατάθεσης του Wittgenstein και η κριτική των φιλοσοφικών πεποιθήσεων", στο *ΝΕΥΣΙΣ* 17, 2008, σσ. 150-169.

Blank, D., *Ancient Philosophy and Grammar*, *The Syntax of Apllonius Dyscolus,* Chico, Calif. 1982.

_____, *Sextus Empiricus: Against the Grammarians*, Οξφόρδη 1998.

_____, "Varro's anti-analogist", στο D. Frede και B. Inwood (επιμ.), *Language and Learning,* Καίμπριτζ 2005, σσ. 210-238.

Bobzien, S., "Logic, The Stoics", στο K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Καίμπριτζ 1999, σσ. 92-176.

Bolton, R., "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II. 7-10", *Philosophical Review* 85, 1976, σσ. 515-544.

Brennan, T., "Criterion and Appearance in Sextus Empiricus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 1994, σσ. 151-169.

Brittain, C. "Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa", στο D. Frede και B. Inwood (επιμ.), *Language and Learning*, Καίμπριτζ 2005, σσ. 179-180.

Brunschwig, J., "Sextus Empiricus on the *kriterion*" στο J. Dillon και A. A. Long (επιμ.), *The Question of "Eclecticism"*, Μπέρκλεϋ 1988, σσ. 145-175.

_____, "The conjunctive model", στο *Papers in Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ 1994, σσ. 72-91.

Burnyeat, M., "Protagoras and self refutation in later Greek philosophy", *The Phil. Review* 85, 1976, σσ. 44-69.

_____, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", *Phil. Review* 91, 1982, σσ. 3-40.

_____ (επιμ.), *The Sceptical Tradition*, Μπέρκλεϋ 1983.

_____, "Can the Sceptic live his Scepticism", στο M. Burnyeat και M. Frede, (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, σσ. 25-57.

_____, "The Sceptic in His Place and Time", στο M. Burnyeat και M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997, σσ. 92-126.

Burnyeat, M., και Frede, M., (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Καίμπριτζ 1997.

Charles, D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Οξφόρδη 2000.

Davidson Greaves, D., *Greek and Latin Music Theory: Sextus Empiricus, Against the Musicians*, Lincoln 1986.

Denniston, J., *The Greek particles*, 2η εκδ., Οξφόρδη 1959.

Diels, H. και Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Βερολίνο 1951.

Dillon, J. και Long, A. A. (επιμ.), *The Question of "Eclecticism"*, Μπέρκλεϋ 1988

Dominik, W. και Hall, J. (επιμ.), *A Companion to Roman Rhetoric,* Οξφόρδη 2007.

Döring, K. και Ebert, Th. (επιμ.), *Dialektiker und Stoiker*, *Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, σσ.47-61.

Everson, S. (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, Καίμπριτζ 1990.

_____, (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Καίμπριτζ 1991.

_____, "The Objective Appearances of Pyrrhonism", στο S. Everson (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Καίμπριτζ 1991, σσ. 121-147.

_____, (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 3*: *Language*, Καίμπριτζ 1994.

_____, "Epicurus on mind and Language", στο S. Everson (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 3*: *Language*, Καίμπριτζ 1994, 74-108.

Fine, G., "Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes", στο J. Miller και B. Inwood (επιμ.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Καίμπριτζ 2003, σσ. 192-231.

_____, “Sceptical Dogmata: Outlines of Pyrrhonism I 13”, *Methexis* 13, 2000, σσ. 81-105.

Floridi, L., *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Οξφόρδη 2002.

Fogelin, R., *Pyrrhonean Reflections on Knowledge and Justification*, Οξφόρδη 1994.

_____, “The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!” στο W. Sinnott-Armstrong (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 161-173.

Frede, D. και Inwood, B. (επιμ.), *Language and Learning,* Καίμπριτζ 2005.

Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy,* Οξφόρδη 1987.

_____, “Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions”, στο *Essays in Ancient Philosophy*, Οξφόρδη 1987, σσ. 151-176.

_____, “Principles of Stoic Grammar”, στο *Essays in Ancient Philosophy,* Οξφόρδη 1987, σσ. 301-337.

_____, “The Origins of Traditional Grammar”, στο *Essays in Ancient Philosophy*, Οξφόρδη 1987, σσ. 338-359.

_____, “An empiricist view of knowledge: memorism”, στο S. Everson (επιμ.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, Καίμπριτζ 1990, σσ. 225-50

_____, “The Stoic Doctrine of the Tenses of the Verb”, στο Kl. Döring και Th. Ebert (επιμ.), *Dialektiker und Stoiker*, Stuttgart 1993, σσ. 141-154

_____, “The Stoic Notion of a Grammatical Case”, στο *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 1994, σσ. 13-24.

_____, The Stoic conception of reason” στο K. Boudouris (επιμ.), *Hellenistic Philosophy* τομ. ii, Athens 1994, σσ. 50-63.

_____, “The Sceptic”s Beliefs” στο M. Burnyeat and M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Καίμπριτζ 1997, σσ. 1-24.

_____, “The Sceptic’s Two Kinds of Assent”, στο M. Burnyeat and M. Frede (επιμ.), *The Original Sceptics: A Controversy,* Indianapolis/Καίμπριτζ 1997, σσ. 127-151.

_____, “The sceptics”, στο D. Furley (επιμ.), *From Aristotle to Augustine*, *Routledge history of philosophy* 2, London and New York 1999, σσ. 253-286.

_____, "Stoic Epistemology", στο K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (επιμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Καίμπριτζ, 1999, σσ. 295-322.

_____, "Sextus Empiricus on the Origins of Philosophy", αδημοσίευτο στο αγγλικό πρωτότυπο, μεταφρασμένο ως "Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας", στο M. Frede, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008, σσ. 131-158.

_____, *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της,* Αθήνα 2008.

_____ και Striker, G. (επιμ.), *Rationality in Greek thought* , Οξφόρδη 1996.

Gill, M. L. και Pellegrin, P. (επιμ.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Οξφόρδη: Blackwell 2006.

Glidden, D., "Sceptic Semiotics", *Phronesis* 28, 1983, σσ. 213-255.

Grayeff, F., *Aristotle and his School*, London 1974.

Hankinson, R. J., (επιμ.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science (Apeiron* 21. 2*)*, 1988.

Hussey, E., *Aristotle's Physics*, *Books III and IV*, Οξφόρδη 1983.

Ierodiakonou, K., "Stoic Logic", στο M. L. Gill and P. Pellegrin (επιμ.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Οξφόρδη: Blackwell 2006, σσ. 505-529.

_____, "The Stoics and the Skeptics on memory", στο M. M. Sassi (επιμ.), *Traccie nella mente,* Pisa 2007, σσ. 47-65.

_____, "The notion of *enargeia* in Hellenistic Philosophy", υπό έκδοση.

_____, "Sextus Empiricus on wholes and parts (*M* 9. 331-358)", υπό έκδοση.

Ioppolo, A. M. και Sedley, D. (επιμ.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum,* Naples 2007.

Irwin, T., *Aristotle's first principles*, Οξφόρδη 1988.

Jespersen, O., *The Philosophy of Grammar*: *A study of the living language, emphasizing the ideas that must underlie the science of grammar*, New York 1965.

Kaster, R., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity,* Berkeley1986.

_____, "Islands in the Stream: The Grammarians of Late Antiquity", στο *The History of Linguistics in the Classical Period*, *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, Series 3: D. J. Taylor (επιμ.), *Studies in the History of the Language Sciences* τομ. 46, Άμστερνταμ 1987, σσ. 149-167.

Krentz, E., "Philosophic Concerns in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I", *Phronesis* 7, 1962, σσ. 152-60.

Long, A. A. (επιμ.), *Problems in Stoicism,* Λονδίνο 1971.

_____και Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers,* 2 τόμοι, Καίμπριτζ 1987.

_____, "Aristotle and the history of Greek scepticism", στο D. J. O'Meara (επιμ.), *Studies in Aristotle*, for J. P. Dougherty (επιμ.), *Studies in the History of Philosophy* τομ. 9, Washington 1981, σσ. 79-106, επαναδημοσιεύεται στο A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus,* Οξφόρδη 2006.

_____, *From Epicurus to Epictetus,* Οξφόρδη 2006.

Miller, J. και Inwood, B., (επιμ.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Καίμπριτζ 2003.

Morison, B., *On Location: Aristotle's concept of place*, Οξφόρδη 2002.

Mourelatos, A., "Democritus on universals and particulars", στο A. Bächli και K. Petrus (επιμ.), *Monism*, Frankfurt 2003, σσ. 43-56.

Palmer, F. R., *Grammar*, Harmondsworth 1971.

Perin, C., "Pyrrhonian Scepticism and the search for truth", στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, σσ. 337-360.

_____, *The Demands of Reason, An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Οξφόρδη 2010

Politis, V., "Aristotle on Aporia and searching in metaphysics", στο *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18, 2003, σσ. 145-174

Sandbach, F., "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", στο A. A. Long (επιμ.), *Problems in Stoicism,* Λονδίνο 1971, σσ. 22-37.

Schofield, M. "Aenesidemus: Pyrrhonist and Heraclitean", στο A. M. Ioppolo και D. Sedley (επιμ.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum,* Naples 2007, σσ. 271-338.

Sinnott-Armstrong, W. (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004.

Sluga, H., "Wittgenstein and Pyrrhonism", στο W. Sinnott-Armstrong (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 99-117.

Stough, S., *Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Berkeley και Los Angeles 1969.

Striker, G., "The Ten Tropes of Aenesidemus", στο M. Burnyeat (επιμ.), *The Sceptical Tradition*, Μπέρκλεϋ 1983, σσ. 95-115.

_____, "*Ataraxia*: Happiness as Tranquillity", στο G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Καίμπριτζ 1986, σσ. 183-195.

_____, "Scepticism as a Kind of Philoosphy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 2001, σσ. 113-129.

Stroud, B., "Contemporary Pyrrhonism", στο W. Sinnott-Armstrong (επιμ.), *Pyrrhonian Skepticism*, Οξφόρδη 2004, σσ. 174-187.

Stroup, S. C., "Greek Rhetoric Meets Rome", στο W. Dominik και J. Hall (επιμ.), *A Companion to Roman Rhetoric,* Οξφόρδη 2007, σσ. 23-33.

Taylor, D. J. (επιμ.), *Studies in the History of the Language Sciences* τομ. 46, Amsterdam and Philadelphia 1987.

Warren, J., *Epicurus and Democritean Ethics*, Καίμπριτζ 2002.

White, M., *The Continuous and the Discrete: Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Οξφόρδη 1992.

Woodruff, P., "Aporetic Pyrrhonism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, σσ. 139-168.

_____, "The Pyrrhonian Modes", στο R. Bett (επιμ.), *The Cambridge Companion to Scepticism*, Καίμπριτζ 2010, σσ. 208-231.